

JUAN MANUEL ARAGÜÉS ESTRAGUÉS

El dispositivo Karl Marx

Potencia política y lógica materialista

PRENSAS DE LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

Juan Manuel Aragüés Estragués

El dispositivo Karl Marx
Potencia política y lógica materialista

PRENSAS DE LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

ARAGÜÉS ESTRAGUÉS, Juan Manuel
El dispositivo Karl Marx : potencia política y lógica materialista / Juan Manuel Aragüés Estragués. — Zaragoza : Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018
150 p. ; 19 cm. — (Humanidades ; 141) Bibliografía:
p.143-147. — ISBN 978-84-17633-10-3

Marx, Karl–Crítica e interpretación
1 Marx, Karl (1818-1883)
32 Marx, Karl (1818-1883)

Ilustración de cubierta: Manuel Marteles Francés (Retrato invertido de Marx, sobre una mistificación de la mistificación, que representa al Marx pedestre, imagen potente donde las haya. Los soñadores subsumidos, zombis gregarios en trance de ser ingeridos y asimilados por ojo orwelliano matriz, trasunto de una vieja divinidad ávida de acumulación material, pero que muy material. Por otro lado, Nietzsche, Spinoza y Vera Ivanova Zasulich en los escaques, avistando el surgimiento, desde la comuna rural, de los sujetos antagonistas dispuestos para abrirse camino al andar por tierra, agua y aire).

Este libro ha sido escrito en el contexto del proyecto de investigación «Gobierno de sí y políticas de la subjetividad en el contexto de la crisis de la racionalidad neoliberal» (FFI2016-76856-R).

Colección Humanidades, n.º 141
Director de la colección: Juan Carlos Ara Torralba

Prensas de la Universidad de Zaragoza. Edificio de Ciencias Geológicas, c/ Pedro Cerbuna, 12 50009 Zaragoza, España. Tel.: 976 761 330. Fax: 976 761 063
puz@unizar.es http://puz.unizar.es

La colección Humanidades de Prensas de la Universidad de Zaragoza está acreditada con el sello de calidad en ediciones académicas CEA-APQ, promovido por la Unión de Editoriales Universitarias Españolas y avalado por la Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación (ANECA) y la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (FECYT).

Para Claudia,
fuerza productiva de mis sonrisas,
modo de producción de la alegría,
subsunción real de los afectos

Introducción

> Los dispositivos [...] son máquinas para hacer ver y para hacer hablar
>
> G. Deleuze, *¿Qué es un dispositivo?*

Un fantasma sigue recorriendo Europa, y el mundo. Su nombre es Karl Marx. A pesar de que en innumerables ocasiones ha querido dársele por muerto, su espectro se empecina en abandonar el sepulcro decretado. Su legado teórico, inquieto como su autor, pugna por abandonar los anaqueles y reposar en manos que recorran, con dedicación y esfuerzo, sus páginas. Porque volver a leer a Marx sigue siendo una tarea imprescindible si lo que se pretende es desentrañar el mundo, que sigue siendo el mundo del capital.

El mundo del capital ya no es, en muchos de sus extremos, el mundo de *El capital*. Leer a Marx no puede ser, en ningún modo, un ejercicio de genuflexión, de memorización de pasajes convertidos en dogmas. No debemos ejercer, como denunciaba Nietzsche, de sacerdotes de rodillas desolladas,[1] sometidos a la potencia de un texto irrepetible. Antes bien, el lector de Marx, aquel que quiere leer a Marx con Marx, debe prestar una mayor atención a los gestos que a los contenidos, pues no

1 F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, p. 112.

se trata de repetir a Marx, sino de apoderarse de su penetrante mirada para, de nuevo, escrutar el presente.

Dos actitudes presiden las páginas que aquí se presentan. En primer lugar, como acabamos de decir, una pretensión de leer a Marx en el siglo XXI, a la luz de los problemas y necesidades de nuestras sociedades posmodernas, posfordistas, neoliberales, o como a bien tengamos denominarlas. Marx sigue siendo de una enorme utilidad para leer nuestro presente en muchas de sus dimensiones, algunas de ellas incluso inesperadas. En segundo lugar, queremos presentar un Marx diferente del habitual, en ruptura abierta, desde sus propios textos, con muchos de los tópicos que se nos presentan como pensamiento de Marx.

Porque Marx es un pensador de múltiples perfiles, del que se pueden extraer, en ocasiones, posiciones diferentes, incluso contradictorias, sobre un mismo tema. Vamos a ver cómo es posible encontrar un Marx que defiende una concepción de la historia economicista, mecanicista, teleológica, determinista, otro que defiende a ultranza el papel de los individuos en el desarrollo del proceso histórico; veremos un Marx con unos planteamientos de carácter esencialista con respecto al sujeto y otro que entiende a este como un constructo, como un efecto del conjunto de relaciones sociales a las que está sometido; veremos a un Marx de la igualdad y a un Marx de la diferencia. En ciertas ocasiones, estas posiciones antagónicas comparten un mismo texto, por lo que no se trata de aludir a cortes epistemológicos, de distinguir un Marx joven de un Marx maduro, sino de entender que las exégesis de Marx han podido encontrar contradicciones allí donde él no las apreciaba.

El paradigma de la simplicidad también se ha instalado en el marxismo y en la exégesis de Marx. Ello ha

llevado, en demasiadas ocasiones, a presentar un Marx plano, de una sola pieza, en abierta contradicción con la obra de un autor que no cesaba de cuestionarse, de polemizar, y que no tenía ningún empaque en reprochar a sus seguidores interpretaciones que consideraba erróneas. El hecho de que en una fecha tan temprana como 1924, solo siete años después de la Revolución de Octubre, *Pravda*, periódico oficial del Partido Comunista de la Unión Soviética, condenara sin paliativos dos obras que se aplicaban, con gran inteligencia, a la exégesis de Marx, *Historia y conciencia de clase*, de G. Lukács, y *Marxismo y filosofía*, de K. Korsch, indicaba que algo comenzaba a ir mal, muy mal, en el movimiento que se reivindicaba de Marx.

Esa lectura plana de Marx, de perfiles mecanicistas y dogmáticos, sumamente economicista, sectaria como acabamos de ver, es la que va a ser cuestionada en estas páginas, pero desde los propios textos de Marx y Engels. Como protestaba Engels en su conocida carta a Bloch de septiembre de 1890:

> Según la concepción materialista de la historia, el elemento determinante de la historia es *en última instancia* la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto; por consiguiente, si alguien lo tergiversa transformándolo en la afirmación de que el elemento económico es el único determinante, lo transforma en una frase sin sentido, abstracta y absurda. La situación económica es la base, pero las diversas partes de la superestructura —las formas políticas de la lucha de clases y sus consecuencias, las constituciones establecidas por la clase victoriosa después de ganar la batalla, etc.—, las formas jurídicas —y en consecuencia inclusive los reflejos de todas esas luchas reales en los cerebros de los combatientes: teorías políticas, jurídicas, ideas religiosas y su desarrollo ulterior hasta convertirse en sistemas de dogmas—, también ejercen su influencia sobre el curso de las luchas históricas y en muchos casos preponderan en la determinación de su *forma*.[2]

2 K. Marx-F. Engels, *Correspondencia*, Cartago, Buenos Aires, 1972, pp. 394-395.

¡Cuántos equívocos se hubieran evitado simplemente teniendo en cuenta el breve contenido de esta carta!

Porque, y esto es también algo que es preciso subrayar, la importancia de textos menores, especialmente las cartas, es crucial para aquilatar la posición de Marx respecto a numerosas cuestiones polémicas. El extensísimo epistolario de Marx es una maravillosa herramienta para situar muchas de sus polémicas y, también, para precisar el sentido de algunos de sus textos. En ocasiones son justamente esas cartas las que nos permiten conocer la posición de Marx sobre una cuestión, como en el caso de la comuna rural rusa, tema de crucial importancia para precisar la concepción marxiana de la historia.

Debido a ese carácter múltiple de Marx, hemos querido encontrar un lugar desde el que proponer una lectura que pudiera ser más útil para la construcción de un discurso antagonista contemporáneo. He creído encontrar ese lugar privilegiado en el ateísmo de Marx, al que he considerado como el dispositivo ontológico que sobredetermina el conjunto de su obra y que, además, permite una lectura materialista de la misma.

Marx hace emerger el materialismo de las mazmorras de la historia, donde lo tenía confinado el idealismo dominante. A lo largo de esa historia, el materialismo había logrado asomar la cabeza, pero no era sino para ser enterrado con mayor decisión. Con Marx ese gesto ya no es posible, el materialismo viene para quedarse, respaldado, a diferencia de materialismos anteriores, por un potente movimiento social que lo hace suyo. Marx rescata la filosofía de las garras del idealismo y la convierte, con un denodado esfuerzo, en un ejercicio de inmanencia. El idealismo, desde los tiempos fundacionales de Platón, cuya primera tarea fue acabar con

las filosofías de la inmanencia que le precedieron, construyó una visión mitológica de la realidad, subordinada a ficciones de carácter transcendente. Marx se vio confrontado con estas visiones mitológicas, que atravesaban tanto la filosofía como la economía política burguesas. Y así, frente a los relatos fantasiosos ideados por la burguesía para dar cuenta del origen de la propiedad, su propiedad, Marx recurre a la inmanencia del relato histórico. En la historia, en el proceso social, es donde es posible encontrar la clave concreta de la realidad, pues ella misma es la realidad. Para entender la historia, para comprender al sujeto, para desentrañar la producción del discurso, o la génesis de la legalidad y moralidad social, solo hay un gesto posible, el de la inmanencia. Como decía Althusser, la receta es sencilla: dejar de contarse cuentos y mirar la realidad a la cara.

El ateísmo de Marx tiene como consecuencia precisa una filosofía de la inmanencia. Por ello creemos que es desde esa misma filosofía de la inmanencia desde la que es necesario leer a Marx. Por ello, ante los múltiples Marx, justificados en sus textos, nosotros hemos apostado por aquel que mejor se ajusta a un discurso de la inmanencia. No es la única lectura posible, ciertamente, pero sí que creemos que es la que mejor responde a la ineludible vocación materialista del propio Marx.

Precisamente, ese ateísmo tiene como consecuencia la aparición de un Marx mucho más cercano a Nietzsche que a Hegel. Un Marx que utilizará, de modo subterráneo, a Spinoza como antídoto frente a Hegel. No queremos negar, en absoluto, la huella de Hegel en Marx, ni impugnar su filiación hegeliana. Lo que nos interesa es poner de manifiesto la cercanía de dos poderosísimas máquinas de guerra que nos ha legado el siglo XIX, dos

máquinas ateas que abren la puerta a una visión del mundo radicalmente nueva: Marx y Nietzsche. Y, de ese modo, subrayar la existencia de una línea Spinoza-Marx-Nietzsche cuya potencia, como diría Deleuze, «puede cambiarlo todo».[3]

3 G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, Júcar, Madrid, 1988, p. 203.

1. El ateísmo como dispositivo ontológico

Es un lugar común en la literatura filosófica ponderar los efectos que, en todos los ámbitos de la filosofía, tiene la referencia nietzschiana a la muerte de dios. Sin embargo, es conveniente precisar que el ateísmo moderno, con toda la carga teórica que conlleva, no tiene su origen filosófico en Nietzsche. Lo recuerda Deleuze en una breve referencia de su pequeño libro dedicado a Foucault: «Se desfigura a Nieztsche —escribe Deleuze— cuando se lo convierte en el pensador de la muerte de Dios. El último pensador de la muerte de Dios es Feuerbach, cuando muestra que al no haber sido nunca Dios más que el despliegue del hombre, el hombre debe plegar y desplegar a Dios».[1] Una reflexión que se nos antoja no demasiado lejana de aquella con la que Marx abre su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel:* «En Alemania, la crítica de la religión se halla fundamentalmente terminada».[2] Marx y Deleuze se dan la mano para afirmar que con Feuerbach ha llegado a su culminación la

1 G. Deleuze, *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987, p. 167.

2 K. Marx, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Pre-textos, Valencia, 2013, p. 41.

reflexión sobre el ateísmo, en su vertiente de crítica a la religión.

No nos interesa en estas páginas un debate sobre primicias o clausuras, sobre a quién corresponde el mérito de haber culminado la reflexión sobre el ateísmo. Lo que nos mueve es la necesidad de poner de manifiesto que la ontología de Marx, como más tarde la de Nietzsche, está sometida a los implacables efectos del ateísmo, de un mundo sin dios. Porque ello nos permitirá señalar la existencia de un eje ontológico materialista que, procedente de Spinoza, va de Marx a Nieztsche y que permitirá al materialismo abandonar las geografías subterráneas en las que, Althusser *dixit*, se hallaba confinado.

El afloramiento del materialismo, tras el brutal agrietamiento de las capas tectónicas del idealismo, sedimentadas durante siglos, romperá la Pangea filosófica y hará nacer nuevos continentes. Y con ellos, una nueva, radicalmente nueva, concepción de la realidad, cuyos efectos resonarán a todo lo largo de los siglos XX y XXI. De ahí la importancia de reivindicar, para Marx, un lugar preeminente, junto con Nietzsche y Spinoza, en el desarrollo de un discurso consecuentemente ateo. Y decimos consecuentemente ateo porque, de modo quizá paradójico, no es en ese Feuerbach señalado por Deleuze donde podemos encontrar el desarrollo de las implicaciones ontológicas, epistemológicas, antropológicas que implica el materialismo ateo. Serán Nietzsche y Marx los encargados de esa tarea, que se nos antoja anuncia una nueva época.

Sin embargo, quizá consciente de las potentes implicaciones filosóficas del ateísmo, Marx no hace del mismo cuestión política de principio, campo de batalla ideológica, sino que lo remite allí donde realmente es

efectivo: el campo de la ontología. Pero lo hace con una pretensión eminentemente política. Quizá pueda parecer paradójico que argumentemos al mismo tiempo que Marx no hace cuestión política de principio del tema del ateísmo pero que adopta una posición fundamentalmente política ante él. Deberemos, entonces, explicarnos.

La posición atea de Marx tiene mucho de política, en la medida en que Hegel había establecido un vínculo inextricable entre Estado y religión. En la *Enciclopedia*, Hegel escribe: «[…] que se cumpla la reconciliación de la realidad en general con el Espíritu, del Estado con la conciencia religiosa así como con el saber filosófico».[3] Por ello, posicionarse contra el Estado prusiano pasaba también por realizar la crítica de aquello que se convertía en su sustento teórico, la religión y la filosofía idealista. Marx lo pone de manifiesto en un texto temprano, *La cuestión judía*, donde escribe:

> […] la existencia de la religión es la existencia de una carencia, la fuente de esta carencia no puede ser buscada sino en el mismo *ser* del Estado. La religión ya no es el *fundamento* sino sólo el fenómeno de los límites que presenta el mundo […]. No transformamos las cuestiones profanas en teológicas. Transformamos las cuestiones teológicas en profanas. La historia ya ha sido reducida bastante tiempo a superstición; nosotros convertimos la superstición en historia. La cuestión de la *relación entre la emancipación y la religión* se convierte para nosotros en la cuestión de la *relación entre la emancipación política y la emancipación humana*.[4]

Ahora bien, ese politicismo de Marx le llevará también a enfrentarse a los jóvenes hegelianos, detenidos en la crítica de la religión, en el momento teórico, y

3 Citado en Ch. Wackenheim, *La quiebra de la religión según Karl Marx*, Península, Barcelona, 1973, p. 74.

4 K. Marx, *La cuestión judía,* en *Obras de Marx y Engels* (OME) 5, Grijalbo, Barcelona, 1978, pp. 183-184.

desvinculados de la práctica política. Y, finalmente, esa vocación política de Marx le concede la lucidez necesaria para no convertir la posición en torno a la religión en un obstáculo para posibles alianzas políticas. Es decir, el ateísmo, por sus implicaciones ontológicas, es condición inexcusable para desarrollar su posición política, pero no debe ser obstáculo para las alianzas políticas. El tono lírico que adopta Marx en sus páginas más celebradas de crítica a la religión, las del inicio de su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, nos habla de la sutileza con la que Marx afronta el tema de la religión.

A modo de anécdota, es posible recordar unos tempranísimos textos de Marx, de 1835, en realidad ejercicios escolares, en los que aparece una sorprendente alabanza de la religión, así como del platonismo, sazonada con la crítica de la «frívola filosofía» de los epicúreos.[5] Estos sonrojantes textos dejan paso, casi de inmediato, a una constante crítica de la religión, como ya puede adivinarse, aderezada con toques de esa «frívola» filosofía epicúrea, en una tragedia de juventud, titulada *Oulanem*, redactada en 1837, en la que su protagonista, que da nombre a la obra, caracteriza a los seres humanos como «simios de un Dios indiferente».[6] En todo caso, el ateísmo marxiano se pone de manifiesto en el frustrado proyecto de una revista que, editada junto con Bruno Bauer, debía llevar por título *Archivos ateos*, proyecto que, por su radicalidad, llegó a escandalizar a algunos de sus colegas, como Ruge, quien escribió a uno de sus corresponsales: «Dios, la religión, la inmortalidad, todo eso ya está

5 R. Payne, *El desconocido Karl Marx,* Bruguera, Barcelona, 1975, pp. 47-51.
6 Ib., p. 91.

destronado; lo que se proclama es la república filosófica».[7] Resulta muy significativo que Ruge dé a entender que, para Marx, el ateísmo ya es un hecho, pues refuerza la idea con la que se abrirá la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho:* «En Alemania, *la crítica de la religión* se halla fundamentalmente terminada».[8] Nos encontramos en la época en que Bauer, quizá con ayuda de Marx, redacta un folleto anónimo titulado *La trompeta del juicio final contra Hegel, el ateo y el anticristo. Un ultimátum,* que, bajo capa de una crítica a Hegel desde posiciones religiosas, destila, en realidad, un radical ateísmo.[9] Época, también, de los artículos ateos de Stirner en la *Gaceta renana*. Por otro lado, son muchas las colaboraciones periodísticas de Marx y las cartas en las que la religión, vinculada a la política, aparece de manera recurrente. Valga como ejemplo el artículo de la *Gaceta renana* titulado «Debate sobre la libertad de prensa y sobre la situación de las sesiones parlamentarias», en el que denuncia el trasfondo religioso de las posiciones del poder sobre la libertad de prensa, de tal modo que «lo que desde un punto de vista humano es razonable, lo opone a sagradas entidades sobrenaturales».[10] Y, sin duda, la elección del tema de su tesis doctoral, la reivindicación del materialismo epicúreo, fuente de esa corriente subterránea del materialismo del encuentro de la que habla Althusser,[11] abunda en esa línea antirreligiosa,

7 A. Ruge, *Arnold Ruges Briefwechsel*, I, 1886, p. 239.

8 K. Marx, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, p. 41.

9 Ch. Wackenheim, *La quiebra de la religión*, p. 86.

10 Citado en D. McLellan, *Karl Marx. Su vida y sus ideas*, Crítica, Barcelona, 1983, p. 62.

11 L. Althusser, *Para un materialismo aleatorio*, Arena Libros, Madrid, 2002, p. 54.

como el mismo Marx se encarga de subrayar al recordar la reivindicación que Lucrecio realiza de la crítica epicúrea de la religión.[12] Bermudo no duda en colocar en este punto, en la redacción de una tesis de orientación materialista, el origen de la distancia entre Marx y Hegel. Leamos a Bermudo: «En 1840-1841, redacta su tesis doctoral: *Sobre la diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro.* En ella, frente a la antipatía que Hegel mostró en el capítulo de la *Historia de la Filosofía* dedicado a Epicuro por este filósofo, Marx muestra sus simpatías; lo que enfrenta a Marx y a Hegel es el materialismo».[13] Por otro lado, la alabanza en esa misma obra del titán Prometeo, como figura que se rebela contra Zeus en favor de los hombres, será muy del gusto de los ambientes ateos de la época. Ahora bien, el ateísmo marxiano se aleja del malditismo de la época, de esa opción maniquea por Satán como modo de renunciar a dios que se expresa, por poner un ejemplo, en los textos de Baudelaire. En este sentido, no cabe duda de que Marx nos coloca, como decíamos al principio, en la senda del gran discurso ateo del XIX, el de F. Nietzsche.[14]

12 K. Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro,* Ayuso, Madrid, 1971.

13 J. M. Bermudo, *El concepto de praxis en el joven Marx,* Península, Barcelona, 1975, p. 93.

14 Nos resulta, en este sentido, imposible coincidir con la lectura religiosa que Enrique Dussel realiza de Marx. La interesantísima lectura que Dussel realiza de Marx se muestra, en este aspecto, inconsistente, al obviar tanto textos como actitudes de Marx que subrayan su ateísmo. La clave de su lectura religiosa radica, a nuestro juicio, en una incorrecta asimilación entre «crítica religiosa» y crítica *por* metáforas religiosas, pues una cosa es utilizar abundante número de estas, lo que habla de la enciclopédica cultura marxiana, y otra muy diferente que la utilización de esas metáforas implique una postura religiosa de Marx. *Vid.* al respecto «La crítica de la religión en el pensamiento de Marx», en E. Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, Plaza y Valdés, México, 2007, pp. 225-239.

A pesar de que esa crítica de la religión se halle en lo fundamental terminada, según Marx, los primeros compases del artículo son aprovechados para recomponer la posición feuerbachiana sobre la cuestión e incorporar las especificidades de la propuesta marxiana.[15] Tras hacer pie en la idea de Feuerbach de dios como una proyección humana, Marx acentúa los rasgos inmanentistas y materialistas de aquel, cargándolos de una dimensión social e histórica. La religión, las religiones se convierten de este modo en un reflejo social, en el efecto y expresión de los caracteres constituyentes de un momento histórico concreto: «El hombre es *su propio mundo,* Estado, sociedad; Estado y sociedad, que producen la religión, [como] *conciencia tergiversada del mundo,* porque ellos son un *mundo al revés*».[16] Marx enriquece la visión feuerbachiana al penetrar con su analítica materialista en los muy diversos pliegues de lo real, y también al conceder a la religión, en su retorno hacia lo social, una eminente función política. Pues si la religión expresa la crudeza de un mundo plagado de contradicciones e injusticias, se convierte en instrumento privilegiado para la «santificación» de ese mismo mundo, para la perpetuación del estado de cosas existente con la promesa de un más allá de gozo. Por ello, Marx se referirá a la religión como «opio del pueblo», una metáfora también muy de la época, tanto en lo teórico, pues son numerosos los autores que recurren

15 La positiva valoración que Marx realiza de la crítica a la religión llevada a cabo por Feuerbach queda patente en una carta dirigida a Ruge en septiembre de 1843, es decir, poco antes de trasladarse a París. En ella escribe: «Nuestro objetivo se reduce a que las cuestiones religiosas y políticas tomen la forma humana de la consciencia de sí. Así lo ha hecho ya Feuerbach en su crítica de la religión» (K. Marx-F. Engels, OME 5, p. 176).

16 K. Marx, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* p. 42.

a ella (Goethe, Feuerbach, Heine, incluso Kant, con su referencia a la misma como «opiáceo de la conciencia»), como en lo práctico-histórico, pues cabe recordar el papel que el opio desempeñó en la guerra que enfrentó a Gran Bretaña y China entre 1839 y 1842. Es esa dimensión política de la religión, tan presente en la monarquía de Federico Guillermo IV, la que convierte su crítica en tema obligado para los filósofos alemanes con vocación antagonista y de raigambre hegeliana. Consciente de la importancia de esta pugna teórica, la monarquía prusiana encargó al viejo Schelling hacerse cargo de la defensa de la religión.[17] De ahí que Marx, en el apéndice de su tesis doctoral, desarrolle un despiadado ataque contra él.[18] Y es esa aludida dimensión política, nuevamente, la que obliga a que la crítica de la religión no quede anclada en perfiles teológicos, sino que desemboque en una crítica del mundo político que le sirve de fundamento: «La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en *crítica del derecho, la crítica de la teología* en *crítica de la política*».[19]

Cabe destacar, en todo caso, la delicadeza de la crítica marxiana de la religión. Marx concede a la religión, de cara al pueblo sufriente, una faceta positiva, al menos en lo psicológico: el consuelo. La religión es «la queja de la criatura en pena, el sentimiento de un mundo sin corazón y el espíritu de un estado de cosas embrutecido».[20] Ciertamente, esa faceta tiene una dimensión negativa, que es la desactivación política, pero resulta interesante que Marx tenga la sutileza de subrayar este aspecto. Por

17 I. Berlin, *Karl Marx*, Alianza Editorial, Madrid, 1973, p. 75.
18 K. Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*, pp. 89-92.
19 K. Marx, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, p. 44.
20 Ib., p. 43.

ello, no se trata simple y llanamente de acabar con la religión por decreto, sino de acudir a las causas sociales que provocan la necesidad del consuelo religioso: «La crítica —apunta Marx— ha quitado a la cadena sus imaginarias flores, no para que el hombre la lleve sin fantasía ni consuelo, sino para que arroje la cadena y tome la verdadera flor».[21] Solo transformando la sociedad, solo, por lo tanto, a través de la praxis política es posible llevar a su culminación los efectos de la crítica, teórica, de la religión. Así, en el final de su tesis 4 sobre Feuerbach, escribe: «Una vez descubierto, en suma, y a título de ejemplo, el secreto de la Sagrada Familia en la familia terrenal, ésta última ha de ser anulada teórica y prácticamente».[22] Heine, influido sin duda por el artículo de Marx,[23] expresa con precisión la propuesta marxiana en un fragmento de su poema *Sobre Alemania:*

> ¡Una nueva canción, una canción mejor,
> amigos, os quiero componer!
> Vamos a erigir ya aquí en la tierra
> el reino de los cielos.
>
> Vamos a ser felices en la tierra,
> vamos a salir de la miseria.
> El holgazán ya no gastará en orgías
> lo que manos trabajadoras se han ganado.[24]

21 Ib. La metáfora sobre la cadena de flores aparece ya en un artículo de la *Gaceta renana*, «El manifiesto filosófico de la Escuela Histórica del Derecho», redactado en 1842. *Vid.* K. Marx, *En defensa de la libertad. Los artículos de la Gaceta Renana,* Fernando Torres, Valencia, 1983, p. 198.

22 K. Marx, «Tesis sobre Feuerbach», en J. Muñoz, *Marx*, Península, Barcelona, 1988, p. 432.

23 Sobre la relación entre Marx y Heine, *vid*. J. L. Rodríguez, «Heine y Marx: cercanía y desencuentro», en F. J. Martínez (ed.), *Romanticismo y marxismo*, Fundación de Investigaciones Marxistas, Madrid, 1994, pp. 107-144.

24 H. Heine, *Alemania. Un cuento de invierno,* Bosch, Barcelona, 1982, p. 117.

Volvemos a subrayar la idea con la que se abre la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel:* la crítica de la religión ya está acabada. Marx la sintetizará en las tres bellísimas páginas iniciales del texto. Se trata de ir a otra cosa, a la política. Y la cuestión de la religión puede convertirse, de hecho, en un impedimento para la política. Marx lo ha experimentado en la propia génesis de los *Anales franco-alemanes*, de los que la parte francesa está ausente. Lo que se concibe como un proyecto para aunar las plumas revolucionarias de uno y otro lado del Rin, se queda en una publicación exclusivamente alemana. Todos los franceses a los que se propone participar acaban declinando la invitación por el excesivo hincapié que en el tema de la religión hacen sus colegas alemanes. Lo comenta con acierto José Manuel Bermudo:

> Hubo dificultades de todo tipo para su edición. Hess, Bakunin, Ruge, Froebel, Herwegh, Marx…, sus posiciones eran suficientemente diferentes como para dificultar el acuerdo en cuanto a la línea del mismo. Pero quizá lo más significativo sea la actitud de los franceses a los que se pidió colaboración. Lammenais, L. Blanc, Lamartine, Leroux, Cabet, Considérant…, todos rechazaron de una u otra forma. Pero como constante de este rechazo había un elemento: el ateísmo y el materialismo que propugnaban el grupo de redacción de los *Anales franco-alemanes* en cuanto al Estado parecía a los franceses como una contradicción con sus tímidas posiciones de línea socialista o comunista. En otras palabras, los franceses venían a decir: tomar posiciones comunistas, organizaros en un partido, y dejar de lado la religión.[25]

La posición que Marx desarrolla en *La cuestión judía*, publicada precisamente en los mencionados *Anales franco-alemanes,* coincide con la que mantienen los revolucionarios franceses.

25 J. M. Bermudo, *El concepto de praxis en el joven Marx,* p. 153.

En esta cuestión se encuentra la razón del progresivo alejamiento de Marx de la izquierda hegeliana. Mientras Marx, acompañado ya por Engels, camina hacia la política y el concepto de praxis, los jóvenes hegelianos se afanan en la crítica religiosa. En una carta que Engels dirige a Marx el 10 de noviembre de 1844, refiriéndose a la especulación teológica, escribe: «más vale ocuparse de cosas reales, vivas, de desarrollos y de resultados de la historia, que perder el tiempo con esas tonterías».[26] Desde esa perspectiva se desarrollará la acerada crítica que Marx y Engels dirigirán a sus antiguos compañeros de la izquierda hegeliana en dos textos de 1845, *La Sagrada Familia* y *La ideología alemana*, donde se denuncia el perfil apolítico de sus reflexiones. Escriben Marx y Engels en *La ideología alemana:* «Pero no se trata de cosas terrenales. En esta guerra santa no se ventilan los aranceles protectores, la Constitución, la enfermedad de las patatas, el régimen bancario o los ferrocarriles, sino los más sagrados intereses del espíritu, la "substancia", la "autoconciencia", la "crítica", el "Único" y el "hombre verdadero". Estamos ante un Concilio de Padres de la Iglesia»,[27] concluyen de manera contundente. El menosprecio a la actitud de la izquierda hegeliana había quedado constatado en el subtítulo que ambos autores colocan a la que es su primera obra conjunta, *La Sagrada Familia: crítica de la crítica crítica*.

Marx ateo, ontológicamente ateo. Althusser declara que «el materialismo es necesariamente un ateísmo».[28]

26 Citado en ib., p. 391.
27 K. Marx-F. Engels, *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1974, p. 91.
28 L. Althusser, *Ser marxista en filosofía*, Akal, Madrid, 2017, p. 50.

Las implicaciones que de ello derivan suponen un verdadero corte —epistemológico, ontológico, antropológico— con la filosofía dominante, pues todos sus supuestos resultan cuestionados. Marx y Nietzsche, Nietzsche y Marx se aplicarán a una crítica radical de los fundamentos de, en palabras de Whitehead, esa nota a pie de página de la filosofía de Platón que es el pensamiento dominante occidental, y presentarán las credenciales de un materialismo decidido a encontrar su lugar al sol.

El ateísmo materialista consecuente procede, en primer lugar, a la demolición del edificio ontológico del idealismo y a la instauración de una filosofía de la inmanencia. El concepto de dios había operado como fundamento de una concepción de la realidad en la que se defendía, de muy diversos modos, una división entre una dimensión ideal y otra material, en la que lo material se convertía en subsidiario de lo ideal. Por otro lado, el mundo en su conjunto se articulaba a imagen de la inmutabilidad divina, una divinidad que no deja de susurrar *ego sum qui sum* y que, de este modo, colmata la realidad en su totalidad. Todo ello salta en pedazos con un materialismo que no reconoce otra realidad que la material y que la entiende sometida a los efectos multiplicantes del espacio y el tiempo. El Ser, estático y compacto, trasunto de la divinidad, deja paso al devenir temporal y a la multiplicidad espacial, social y cultural. La ontología materialista marxiana se articula sobre dos ejes, uno temporal, atento a las mutaciones históricas de la realidad, otro espacial, en el que se desentraña la complejidad del mundo social y su naturaleza conflictiva. Ejes que no dejan de interactuar entre sí y de condicionarse mutuamente para dar lugar a una realidad compleja y procesual que encuentra en sí misma la explicación de sus dinámicas. El malestar que en Marx

provoca, como acabamos de ver, la fijación de la izquierda hegeliana con las reflexiones de carácter teológico, debe ser entendido en este contexto de atención a los procesos reales, materiales, y de menosprecio de las dimensiones especulativas y metafísicas. Pues Marx es consciente de la ingente tarea que se le presenta, tras tantos siglos de nihilismo, de regocijo metafísico, de onanismos transcendentes. De ahí la premura con la que Marx desembarcará en la reflexión sobre la historia y la sociedad y la contundencia con la que declarará finalizada la tarea de crítica a la religión.

Una concepción ontológica como la que acabamos de describir brevemente exige una nueva comprensión epistemológica. El idealismo, en consonancia con la inmutabilidad de la divinidad, había desarrollado una concepción de la verdad en la que esta aparecía —aparecía en su ocultarse— como eterna e inmutable. La Verdad, como trasunto del Ser, y en última instancia del Ser supremo, se escribe con mayúscula. Sin embargo, cuando el devenir y la multiplicidad se enseñorean de la realidad, la verdad se hace histórica y se multiplica en un ejercicio de perspectivismo social y cronológico. Cada época genera sus verdades, múltiples, como los perfiles que constituyen a la época. La realidad es también conflicto de verdades. Quizá por ello, Marx, tan dado a la polémica, tan riguroso, e incluso sectario, en el debate filosófico, rebaje el nivel de exigencia cuando de buscar alianzas políticas se trate. Posición que se nos antoja de una extrema coherencia, en la medida en que Marx subraya la dimensión práctica de la cuestión de la verdad, como puede constatarse en la segunda de las tesis sobre Feuerbach.

El materialismo marxiano tiene también unos potentísimos efectos, no suficientemente subrayados, en el ámbito de la antropología, donde se produce toda una des-

construcción, *avant la lettre*, de la concepción cartesiana de la subjetividad. En Marx hay, sin desarrollar, una concepción del sujeto como constructo social, como efecto de las múltiples mediaciones a las que está sometido. Como nos recuerda la tesis sexta, «la esencia humana es el conjunto de sus relaciones sociales».[29] Quizá no resulte inconveniente, en este ámbito, lanzar un hilo que le una con la reflexión spinoziana y defender la presencia en ambos de una concepción antropológica de la diferencia materialista cuyas resonancias pueden encontrarse en buena parte de la reflexión antropológica contemporánea.

Estas cuestiones nos colocan ante una concepción filosófica que podríamos resumir con las siguientes palabras de Althusser:

> Todas estas observaciones históricas no son más que preliminares a aquello que me gustaría hacer entender sobre Marx. Sin embargo, no son casuales, atestiguan que de Epicuro a Marx siempre ha subsistido, aunque encubierto (por su descubrimiento mismo, por su olvido, y sobre todo por las denegaciones y las represiones, cuando no había una simple condena a muerte), el «descubrimiento» de una tradición profunda que buscaba su base materialista en *una filosofía del encuentro* (y, así pues, más o menos atomista, ya que el átomo es la figura más simple de la individualidad en su «caída») después de haber rechazado radicalmente toda filosofía de la esencia *(Ousia, Essentia, Wesen)*, de la Razón *(Logos, Ration, Vernunft)*, y, por tanto, del Origen y del Fin —dado que el Origen no es más que la anticipación del Fin en la Razón u orden primordial, es decir, del Orden, ya sea racional, moral religioso o estético—, en provecho de una filosofía que, al negar el Todo y todo Orden, niega el Todo y el orden *en provecho* de la dispersión («diseminación» diría con su lenguaje Derrida) y *del desorden*.[30]

Todo un cuestionamiento del modo dominante de hacer filosofía, de la tradición que ha ejercido su dominio desde que la máquina de guerra socrático-platónica

29 K. Marx, «Tesis», en J. Muñoz, *Marx,* p. 432.
30 L. Althusser, *Para un materialismo aleatorio,* p. 54.

arrasara con las filosofías de la inmanencia que la habían precedido.

Lo que sigue será un intento de lectura de Marx sobre la base de las consecuencias de su ateísmo, de su ontología atea. No cabe duda de que la obra de Marx puede ser fruto de diferentes interpretaciones, en ocasiones muy alejadas entre sí. Por un lado, eso es propio de toda obra filosófica que se extiende en el tiempo y que va cambiando con el sujeto que la produce. En ese sentido, podemos recordar la teoría del corte epistemológico planteada por Althusser entre un joven Marx humanista y un Marx maduro científico. Habría que preguntarse si el Althusser que teoriza ese corte epistemológico es el mismo que redacta esas desconcertantes y magníficas páginas sobre el materialismo del encuentro; o si en Althusser también se puede señalar un (¿varios?) corte epistemológico. Pero más allá de las derivas cronológicas, biográficas, hay problemas que acompañan a la obra de Marx en su conjunto, que reaparecen de modo recurrente. Y que, como hemos dicho más arriba, comparten un mismo texto. Por ejemplo, esa doble lectura del proceso histórico, en unas ocasiones como un proceso mecánico, determinista y teleológico, en otras como efecto de la intervención del sujeto humano en su práctica política. ¿Qué lectura privilegiar entonces?

Cuando se trate de optar, lo haremos desde el rigor de esa filosofía de la inmanencia que Marx apunta ya en los orígenes mismos de su pensamiento. Optaremos, entonces. O construiremos un Marx ajustado a esa coherencia inmanentista. Ese ejercicio, desde el escrupuloso respeto a sus textos, aunque con la convicción de que la lectura

es un ejercicio de construcción, también,[31] debe permitirnos utilizar el dispositivo Marx como instrumento para la lectura de la sociedad contemporánea. Ese es el empeño que presidirá las próximas páginas.

31 Al respecto, *vid.* F. Lordon, *Los afectos de la política*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2017, pp. 25-28.

2. La historia en Marx

Son muchos los autores que han señalado la existencia en Marx y Engels de una tensión entre dos concepciones de la historia. Una de ellas, de perfiles mecánicos, economicistas y teleológicos, entiende el proceso histórico como el fruto de las contradicciones existentes entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción de un determinado momento histórico. La otra reserva un papel protagonista a la intervención de los seres humanos en la lucha social. Dos concepciones que han dado lugar, a su vez, a una gran cantidad de matices y lecturas. Difícil conciliar las posiciones sobre la historia de algunos de los exégetas más reconocidos de Marx, como Benjamin, Lukács o Althusser, aunque aquí también sería dado plantear múltiples precisiones. Creemos que, en última instancia, se trata de diversas lecturas e interpretaciones de Marx, de un Marx múltiple y contradictorio, en el que los textos no pueden ser entendidos sin el contexto preciso de su redacción. Quizá de la redacción de cada una de sus páginas, sujetas a las inquietudes de la más inquieta de las plumas. Por ello, lejos de nosotros la pretensión de establecer qué dijo Marx. Porque Marx, junto con En-

gels, dijo muchas cosas. Sí nos interesa, entre esas muchas cosas que Marx dijo sobre la historia, rescatar aquellas que nos parecen de una mayor coherencia con esa ontología inmanentista, atea, desde la que venimos leyendo el texto de Marx. Con la intención, esta sí creemos que muy ajustada a las aspiraciones de Marx, de todo Marx, de extraer de su texto toda la potencia política posible, de ajustarlo a las necesidades de una política contemporánea. Ello exige un esfuerzo de selección de ciertos textos y posiciones de Marx y, consiguientemente, de crítica y distanciamiento respecto a otros.

2.1. Marx y sus ancestros

Tras los lentos ritmos del orden feudal medieval, la Modernidad dará cauce a una aceleración histórica en la que formas sociales coaguladas durante siglos y formas de pensamiento que, *grosso modo*, se limitaban a reproducir modelos heredados del pasado serán barridas como consecuencia del alborear de un nuevo sistema social. Las incipientes formas capitalistas actúan como un potente disolvente de todo un mundo y se aprestan a configurar otro nuevo, haciendo que lo sólido se desvanezca en el aire,[1] como apuntan Marx y Engels en *El manifiesto comunista*. Las profundas transformaciones que experimentan las sociedades europeas entre el siglo XV y el XIX generan una conciencia de cambio, de devenir, que va a favorecer la recuperación de una disciplina casi ausente del panorama medieval, la historia.

1 K. Marx-F. Engels, *El Manifiesto comunista*, en OME 9, Grijalbo, Barcelona, 1978.

A pesar de que Althusser calificara a Marx como «hijo natural», emparentándolo con otros dos vástagos del siglo XIX, Nietzsche y Freud,[2] las filiaciones que se le pueden atribuir en el campo de la historia son múltiples y variadas. Es el propio fundador del materialismo histórico quien, en una carta dirigida a Weydermeyer, el 5 de marzo de 1852, reclama para otros la paternidad de uno de los conceptos clave de su concepción de la historia, la lucha de clases: «En lo que a mí respecta, no ostento el título de descubridor de la existencia de las clases en la sociedad moderna, y tampoco siquiera de la lucha entre ellas. Mucho antes que yo, los historiadores burgueses habían descrito el desarrollo histórico de esta lucha de clases, y los economistas burgueses la anatomía económica de las clases».[3]

Marx era un gran conocedor de la historiografía burguesa, en especial de aquella que se había ocupado de analizar la Revolución francesa, como consecuencia, en un primer momento, de las lecturas que llevó a cabo entre 1843 y 1844. Entre sus autores, señala a Thierry como padre de la lucha de clases:

> Un libro que me ha interesado mucho —escribe a Engels el 27 de julio de 1854— es el de Thierry *Histoire de la Formation et Progrès du Tiers État* [*Historia de la Formación y Progreso del Tercer Estado*], de 1853. Es notable la indignación con que este caballero —padre de la «lucha de clases» en la literatura histórica francesa— se encoleriza con los «nuevos» escritores que ahora

2 L. Althusser, *Posiciones (Freud y Lacan)*, Anagrama, Barcelona, 1977, p. 14. «Sabemos que durante el siglo XIX nacieron dos o tres niños a los que no se les esperaba: Marx, Nietzsche, Freud. Hijos "naturales", en el sentido en que la naturaleza contradice las costumbres, el derecho, la moral y el buen-vivir: la naturaleza, o sea, la regla violada, la madre soltera, es decir, la ausencia de padre legal. La Razón Occidental a un hijo ilegítimo se lo hace pagar caro».

3 K. Marx-F. Engels, *Correspondencia*, p. 56.

> ven un antagonismo también entre la burguesía y el proletariado y que incluso desearían detectar las huellas de esta posición en la historia del Tercer Estado antes de 1789.[4]

Dardot y Laval, en su magnífica obra *Marx, prénom: Karl*, plantean que las conocidísimas primeras líneas del *Manifiesto comunista:* «la historia de todas las sociedades existentes hasta el presente es la historia de la lucha de clases. Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos [...]»,[5] redactadas con extrema urgencia a finales de 1847 y principios de 1848, están inspiradas en última instancia en una obra de Guizot, *Du gouvernement de la France depuis la Restauration et du ministère actuel*, en la que entiende la historia de Francia como el fruto de la oposición entre «francos y galos, señores y campesinos, nobles y plebeyos».[6] El mismo Guizot al que Marx y Engels citan como agente de la reacción en la página inicial de su *Manifiesto*, lo que nos habla, si damos por buena la tesis de Dardot y Laval, de la capacidad de Marx para reciclar en su interés los planteamientos teóricos de sus adversarios políticos. El mismo Guizot que desterró a Marx de Francia.

Dicho texto, el inicio del *Manifiesto*, nos conduce a otra de las grandes influencias a las que se ve sometida la teoría de la historia de Marx: Saint-Simon. O el saintsimonismo, para ser más exactos. En el libro *Doctrine de Saint-Simon. Exposition. Première année. 1829*, obra que figuraba en la biblioteca de Marx, puede leerse: «El hombre, hasta ahora, ha explotado al hombre. Señores, esclavos; patricios, plebeyos; señores, siervos; propietarios, granjeros; ociosos y trabajadores, esta es la historia pro-

4 Ib., p. 68.
5 K. Marx-F. Engels, *El Manifiesto comunista*, en OME 9, p. 136.
6 Citado en P. Dardot y Ch. Laval, *Marx, prénom: Karl*, Gallimard, París, 2012, p. 229.

gresiva de la humanidad hasta nuestros días».[7] Engels, en su obra *Del socialismo utópico al socialismo científico*, ensalza a Saint-Simon como teórico del antagonismo entre las clases sociales y caracteriza como «un descubrimiento verdaderamente genial» la concepción de «la revolución francesa como una lucha de clases, y no solo entre la nobleza y la burguesía, sino entre la nobleza, la burguesía y los *desposeídos*».[8] En la mencionada obra de los discípulos de Saint-Simon, pueden detectarse otros principios que podría entenderse tienen un cierto reflejo en la concepción de la historia de Marx. Así, la idea del estrecho vínculo existente entre el pasado y el porvenir de la humanidad, la certeza de que en el pasado están escritas, de algún modo, las páginas del futuro. Para los saintsimonianos esta relación es de implicación, de necesidad, pues entienden el porvenir como «efecto *inevitable*, como un resultado *fatal* del pasado»,[9] lo que nos coloca de lleno en esa concepción de la historia como un proceso mecánico sometido a una estricta necesidad que también podemos encontrar en un cierto Marx. No solo eso, sino que ese proceso histórico antagonista desembocará en «la asociación de todos los hombres, sobre la entera superficie del globo».[10]

La comprensión de la historia como un proceso efecto de antagonismos sociales es algo, por tanto, que podemos entender que Marx hereda de los historiadores burgueses y de los teóricos saintsimonianos. O cuando menos, resulta evidente, el propio Marx lo declara así, que esa concepción no es una creación del propio Marx.

7 Citado en ib., p. 57.

8 F. Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Equipo Editorial, San Sebastián, 1968, p. 55.

9 P. Dardot y Ch. Laval, *Marx, prénom: Karl*, p. 54.

10 Ib., p. 55.

Aunque incompleto, quizá un tanto ingenuo, el anclaje de una concepción materialista de la historia puede encontrarse ahí. Pero no cabe duda de que existe una figura que proyecta su alargada sombra sobre Marx y Engels, como sobre buena parte de sus contemporáneos: Hegel. Son muchas las páginas en las que Marx y Engels se reclaman herederos críticos de Hegel, en las que declaran que su concepción de la historia bebe de fuentes hegelianas. Escuchemos a Engels:

> La filosofía alemana moderna encontró su remate en el sistema de Hegel, en el que por vez primera —y ése es su gran mérito— se concibe todo el mundo de la naturaleza, de la historia y del espíritu como un proceso, es decir, en constante movimiento, cambio, transformación y desarrollo, intentando además poner de relieve la íntima conexión que preside este proceso de movimiento y desarrollo. Contemplada desde este punto de vista, la historia de la humanidad no aparecía ya como un caos árido de violencias absurdas, igualmente condenables todas ante el fuero de la razón filosófica hoy ya madura y buenas para ser olvidadas cuanto antes, sino como el proceso de desarrollo de la propia humanidad, que al pensamiento incumbía ahora seguir en sus etapas graduales y a través de todos los extravíos, y demostrar la existencia de leyes internas que guían todo aquello que a primera vista pudiera creerse obra del ciego azar.[11]

Hegel es la síntesis más acabada de una concepción procesual de la historia que venía perfilándose desde el momento en que la Ilustración había acuñado la idea de progreso. Podemos recordar aquí las teorías de los estadios de la Ilustración escocesa, en especial la de Ferguson, en la que se entiende que la humanidad evoluciona desde los cazadores-recolectores hasta los comerciantes, pasando por los agricultores. Una concepción etapista semejante podemos encontrarla en Montesquieu o Turgot. En Hegel, ese progreso es vinculado a la evolución de la Idea en un proceso dialéc-

11 F. Engels, *Del socialismo utópico*, p. 69.

tico de constante perfeccionamiento que desemboca en un fin de la historia como culminación de los tiempos. Dialéctica y proceso son los elementos fundamentales que Marx importará del sistema hegeliano. Pero dotándoles de una dimensión materialista, tal como apunta el propio Marx en el prólogo de 1873 a *El capital:*

> Mi método dialéctico no solo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él. Para Hegel, el proceso de pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto la simple forma externa en que toma cuerpo. Para mí, lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre.

A lo que añade un poco más adelante:

> El hecho de que la dialéctica sufra a manos de Hegel una mistificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus formas generales de movimiento. Lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho ponerla de pie, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional.[12]

Aunque, como bien apunta José María Ripalda, al dar la vuelta a Hegel, al convertir su dialéctica en una dialéctica materialista, no solo la invierte, sino que la transmuta por completo: «La inversión de la carreta hegeliana [...] además de ponerla ruedas arriba, la rompe».[13] El materialismo imposibilita un fin de la historia, un agotamiento del proceso histórico, pues lo social no cesa en su devenir, erosionando de ese modo uno de los tópicos más recurrentes del pensamiento moderno.

12 K. Marx, *El Capital*, I, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, pp. XXIII-XXIV.

13 J. M. Ripalda, «Derrida, Foucault y la Historia de la filosofía», *Anthropos*, n.º 93 (1989), p. 58.

Con los materiales heredados de estos ancestros, Marx pergeñará su concepto de historia. Un concepto de historia, como hemos subrayado más arriba, sometido a tensiones y contradicciones que ahora intentaremos explicitar.

2.2. Entre la estructura y el sujeto

Difícilmente un autor puede escapar totalmente a su época. Si Sartre, en una entrevista concedida a Madeleine Chapsal en 1960, declaraba, con gran belleza, que «la literatura de una época es la época digerida por su literatura»,[14] algo semejante pudiera decirse de todo producto cultural y, por tanto, de su autor. Incluso las *anomalías salvajes*, para retomar la calificación que Toni Negri realiza de Baruch Spinoza, no pueden escapar de manera radical a las fuerzas gravitatorias de su entorno. Marx no es una excepción. Aunque excéntrico en numerosas cuestiones, anómalo, representante de una Modernidad antagonista, los trazos de la época dejan inevitable huella en su filosofar. Y, de ese modo, su concepción de la historia se ve impregnada, en algunos textos más que en otros, de ciertos rasgos de época muy reconocibles. Etapismo, progresismo y teleologismo dejan su rastro en el texto marxiano.

En efecto, hay una aproximación a la historia en Marx, la que privilegia el juego mecánico de estructuras, que recoge, ajustados a una analítica materialista, aunque empobrecida, estos elementos. Desde el primer texto en el que Marx y Engels realizan una aproximación más decidida a la historia, *La ideología alemana*,

14 Entrevista concedida a Madeleine Chapsal en *Situations,* IX, Gallimard, París, 1960.

hasta *El capital,* pasando por el tan mencionado prólogo de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*, es posible detectar la referencia a los citados elementos. En *La ideología alemana* aparece bosquejada una primera teoría de los estadios en la que se entiende que la humanidad ha pasado por tres etapas antes de llegar a la sociedad capitalista. «La primera forma de la propiedad —escriben Marx y Engels en este texto redactado en 1845— es la propiedad de la tribu», forma en la que «la organización social, en esta etapa, se reduce, por tanto, a una ampliación de la organización familiar».[15] Más adelante señalan que «la segunda forma está representada por la antigua propiedad comunal y estatal», en la que «la relación de clases entre ciudadanos y esclavos ha adquirido ya su pleno desarrollo».[16] Finalmente, «la tercera forma es la de la propiedad feudal o por estamentos».[17] Esta división es el embrión de la que Marx hará canónica, basada en modos de producción, y cuya concreción podemos encontrar en el referido prólogo de la *Contribución:* «A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas de progreso, en la formación económica de la sociedad, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués».[18] Como señala Balibar, esta concepción de los modos de producción supone, en realidad, la inversión materialista del modelo hegeliano,[19] que puede entenderse como la culminación, en clave filosófica, de la comprensión de la historia como sucesión de estadios.

15 K. Marx-F. Engels, *La ideología alemana*, p. 21.
16 Ib., pp. 21-22.
17 Ib., p. 23.
18 K. Marx-F. Engels, «Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*», en *Obras escogidas*, Progreso, Moscú, 1976, p. 518.
19 É. Balibar, *La philosophie de Marx*, La Découverte, París, 2014, p. 153.

Concebir la historia como una sucesión de estadios supone entenderla como un proceso de progreso social. La idea de progreso constituye una de las señas de identidad más características de la ideología de la Ilustración. Su potencia es tal que ha conseguido introducirse en el imaginario social desde el mismo momento de su aparición. Blumenberg entiende que no es más que la traducción profana de la escatología cristiana.[20] En todo caso, no cabe duda de que esta concepción de la historia de Marx que estamos analizando la contempla como uno de sus ejes fundamentales. La historia, desde esta perspectiva, exige el cumplimiento de un rígido proceso en el que una etapa sigue a la otra y en el que la transición de una etapa a la otra no se cumple hasta que se ha conseguido el desarrollo necesario de la precedente. En *El capital*, Marx recuerda que no es posible producir saltos en la historia: «Aunque una sociedad haya encontrado el rastro de *la ley natural con arreglo a la cual se mueve —y la finalidad última de esta obra es, en efecto, descubrir la ley económica que preside el movimiento de la sociedad moderna—* jamás podrá saltar ni descartar por decreto las fases naturales de su desarrollo. Podrá únicamente acortar y mitigar los dolores del parto».[21] Existe, por tanto, una estricta procesualidad que no puede, en modo alguno, ser burlada. Tan estricta resulta que en el mencionado prólogo del 59 defiende que es preciso que cada etapa agote todas sus virtualidades: «Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más

20 H. Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, Pre-Textos, Valencia, 2008.

21 K. Marx, *El Capital*, p. xv.

altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua».[22] Para Marx, según este texto, cada modo de producción se gesta necesariamente en el seno de la sociedad que le antecede.

La última característica de esta comprensión de la historia es su dimensión teleológica. El proceso histórico fluye sumido en una teleología inmanente al mismo, consecuencia de las contradicciones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, o las formas de intercambio, si utilizamos la terminología menos desarrollada de *La ideología alemana:*

> Esta contradicción entre las fuerzas productivas y la forma de intercambio, que, como veíamos, se ha producido ya repetidas veces en la historia anterior, mas sin llegar a poner en peligro la base de la misma, tenía que traducirse *necesariamente* [cursiva de J. M. A.], cada vez que eso ocurría, en una revolución, pero adoptando al mismo tiempo diversas formas accesorias, como totalidad de colisiones, colisiones entre diversas clases, contradicción de la conciencia, lucha de ideas, etc., lucha política, etc.[23]

El discurrir histórico se encamina, por tanto, hacia un estallido revolucionario, lo que, leído desde el presente capitalista en el que escribe Marx, augura la futura revolución comunista. Pocos comentarios son precisos para entender las profundas implicaciones políticas que se desprenden de este teleologismo histórico.

En toda esta concepción de la historia en Marx, lo económico desempeña un papel privilegiado. Es la consecuencia lógica de entender el devenir como efecto de la contraposición mecánica y teleológica de fuerzas productivas y relaciones de producción. Los fundamentos de un materialismo que hipertrofia las dimensiones

22 K. Marx-F. Enge, «Prólogo», p. 518.
23 K. Marx-F. Engels, *La ideología alemana*, p. 86.

económicas de lo real están servidos. Ciertamente, Marx da argumentos para desarrollar una tal concepción de la realidad y, con ella, de la historia. La famosa metáfora de la base y la superestructura, presente en el prólogo del 59, sintetiza esta visión economicista de lo real:

> En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social.[24]

Pero, a pesar de ello, sería inconveniente entender que Marx, al privilegiar los procesos económicos, se desentiende del papel que los sujetos de carne y hueso desempeñan en el proceso. En los mismos textos en los que es posible señalar la presencia de esta concepción mecanicista y economicista de la historia, existen otros fragmentos que ponderan el papel del individuo. Sin que Marx entienda estar incurriendo en contradicción alguna. Pues esos procesos, aunque mecánicos, necesarios, teleológicos, son impulsados, acelerados o ralentizados, por la intervención política del sujeto. Quizá sea conveniente recordar aquí que en Marx las clases sociales no poseen un perfil sociológico, sino que se constituyen en los procesos de lucha, como analizaremos más adelante.

La preocupación por la historia en Marx nace como una manera de contraponerse al hegelianismo. No solo a Hegel, sino a los jóvenes hegelianos en su conjunto, a cuya crítica va a dedicar dos de sus obras tempranas, *La ideología alemana* y *La Sagrada Familia*, ambas redactadas con Engels en 1845. Marx va a criticar dura-

24 K. Marx-F. Engels, «Prólogo», pp. 517-518.

mente la concepción metafísica que anida en la filosofía de la historia de Hegel y que presenta a esta como el efecto de la evolución de una entidad inmaterial, la idea. «La filosofía hegeliana de la historia —escriben Marx y Engels— es la última consecuencia, llevada a su "expresión más pura" de toda esta historiografía alemana, que no gira en torno a los intereses reales, ni siquiera a los intereses políticos, sino en torno a pensamientos puros»,[25] de tal modo que, como añadirá años más tarde en el prólogo de *El capital* de 1873, «el proceso del pensamiento [...] es el demiurgo de lo real».[26] Los jóvenes hegelianos llegan a encarnar ese proceso, hasta el punto de que, como denuncia Marx, «San Bruno[27] llega, incluso, a afirmar que sólo "la crítica y los críticos han hecho la historia"».[28] De ahí *La Sagrada Familia*, cuyo subtítulo, ácido, es *Crítica de la crítica crítica*, denuncia de la veneración de la idea de crítica anidada en los jóvenes hegelianos. Bermudo entiende que esta obra debe ser entendida, además de como un ajuste de cuentas con la izquierda hegeliana, que culminará en *La ideología alemana*, «como un intento de reivindicar el papel histórico de las masas frente al elitismo intelectual jovenhegeliano [...]. En las diversas críticas de que se compone la obra, aparece como directriz la oposición entre el "espíritu" y las "masas"».[29]

En efecto, es en *La Sagrada Familia* donde podemos encontrar una encendida defensa del papel del sujeto como productor de la historia:

> ¡*La historia nada* hace [...]! Es, por el contrario, *el hombre*, el hombre vivo, real, el que hace todo eso, el que todo lo posee y

25 K. Marx-F. Engels, *La ideología alemana*, p. 42.
26 K. Marx, *El Capital*, I, p. XXIII.
27 Se refiere a Bruno Bauer.
28 K. Marx-F. Engels, *La ideología alemana*, pp. 43-44.
29 J. M. Bermudo, *El concepto de praxis*, pp. 391-392.

> libra todas las luchas; no es la «historia», por ventura, la que usa al hombre en cuanto medio para alcanzar laboriosamente *sus* objetivos, los de *ella* —como si fuera una persona aparte—, sino que ella no es *ninguna otra cosa* que no sea la actividad del hombre que persigue sus propios objetivos.[30]

Decidida reivindicación del hombre de carne y hueso como actor de y en la historia. Pero, como corresponde a la analítica materialista de Marx, de un sujeto situado socialmente, constituido por unas circunstancias sociales, por el peso de la propia historia, tal como poéticamente se encarga de apuntar en el inicio mismo de *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte:* «La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos».[31] En una extensa carta dirigida a Annenkov el 28 de diciembre de 1846, dedicada en lo fundamental a desarrollar una crítica de Proudhon, explica de manera concreta la forma en que entiende la interacción entre el individuo y su contexto social:

> Por consiguiente, las fuerzas productivas son el resultado de la energía humana práctica; pero esta energía está a su vez condicionada por las circunstancias en que se hallan los hombres, por las fuerzas productivas ya conquistadas, por la forma social preexistente, que ellos no crean, que es el producto de la generación anterior. Debido a este simple hecho de que cada nueva generación se encuentra en posesión de las fuerzas productivas conquistadas por la generación anterior, que le sirven de materia prima para una nueva producción, surge una conexión en la historia humana, toma forma una historia de la humanidad cuanto más se han extendido las fuerzas productivas del hombre y en consecuencia sus relaciones sociales.[32]

30 K. Marx-F. Engels, *La Sagrada Familia*, en OME 6, Grijalbo, Barcelona, 1978, p. 105.

31 K. Marx, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Espasa, Madrid, 1985, p. 241.

32 K. Marx-F. Engels, *Correspondencia*, p. 15.

Texto en el que se anudan dos posibles concepciones de la historia, en ocasiones enfrentadas, en el que se pone de manifiesto cómo el juego entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales está condicionado por la intervención práctica del sujeto. Dicho de forma muy resumida, y a la manera en que Marx lo hará en textos de diferente época, el individuo hace la historia en un contexto predeterminado. «[...] las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que éste hace a las circunstancias», apuntan Marx y Engels en *La ideología alemana;*[33] «los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado», remacha Marx en *El dieciocho Brumario*.[34] Presente y pasado se amalgaman para constituirse en un dispositivo de construcción de subjetividad y en la materia sobre la que esa subjetividad constituida trabajará para moldear, en la medida de sus fuerzas, el proceso histórico. En ese sentido, la afirmación de Marx y Engels que asimila la medida en que las circunstancias hacen al ser humano con la que el ser humano modela las circunstancias nos parece un exceso lírico, una concesión formal a esas estructuras quiasmáticas tan del gusto de Marx. Pues la potencia de las circunstancias se nos antoja muy superior a la modestia práctica del sujeto singular.

En todo caso, reivindicación del papel del sujeto, reivindicación de la práctica. Pues la cuestión de la práctica se convierte, sin lugar a dudas, en una de las preocupaciones centrales del pensamiento de Marx y el lugar

33 K. Marx-F. Engels, *La ideología alemana*, p. 41.
34 K. Marx, *El dieciocho Brumario*, p. 241.

teórico de ruptura con Hegel y los jóvenes hegelianos, quienes, con Bruno Bauer a la cabeza, habían hecho de la crítica, en su dimensión exclusivamente teórica, el fundamento de su posición filosófica. De ahí que, como hemos indicado más arriba, Marx y Engels dediquen una de sus obras, *La Sagrada Familia*, a la «crítica de la crítica crítica», es decir, a la crítica de aquellos que entienden la crítica como actitud exclusivamente teórica.

2.3. La cuestión de la práctica

Marx tomará en sus manos la bandera de la práctica que, dentro del ámbito hegeliano, había comenzado a enarbolar August von Cieszkowski, quien, en sus *Prolegomena zur Historiosophie*, de 1838, defiende que la tarea de la filosofía del futuro es «llegar a ser una Filosofía Práctica, de la "Praxis", que ejerza una influencia directa sobre la vida social; desarrollar la Verdad en el dominio de la actividad concreta».[35] En buena parte de sus textos de la primera mitad de los años 40, Marx dedica considerables esfuerzos a reivindicar la dimensión práctica de la filosofía. Acaso esa idea de praxis se dibuje ya en una carta a su padre de 10 de noviembre de 1837, en la que, al explicar su definición de la vida, escribe: «considero la vida como la expresión de un actuar espiritual que germina y toma forma en todas las direcciones, en el saber, el arte y la vida privada».[36] Pero donde ya aparece dibujada de modo muy nítido es en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, publicada

35 A. Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, Veit und Co., Berlín, 1838, p. 129.
36 K. Marx, *Escritos de juventud sobre el Derecho,* Anthropos, Barcelona, 2008, p. 42.

en el único número de los *Anales franco-alemanes* de 1844. Marx argumenta en ella que «el arma de la crítica no puede sustituir la crítica por las armas; la violencia material no puede ser derrocada sino con violencia material».[37] Denuncia temprana, por tanto, de la insuficiencia de la actitud crítica teórica de la izquierda hegeliana, reivindicación de la necesaria intervención práctica. En este sentido, Marx va a recoger en este texto el *topos* que contrapone la actitud teórica alemana frente a la actitud práctica francesa. Un *topos* que había sido utilizado por Heine en 1834 en su *Historia de la religión y de la filosofía en Alemania*, quien, a su vez, lo había tomado, sin dejar constancia de ello, de un artículo de Edgar Quinet titulado «De la révolution et de la philosophie».[38] Las partes 4, 5 y 6 de la *Introducción*, dedicadas respectivamente a la «conciencia alemana», a la «praxis» y al «proletariado», se articulan mediante una constante contraposición entre la actitud teórica alemana y la actitud práctica francesa, y se centran en la denuncia de que «los alemanes han *pensado* en la política lo que los otros pueblos han *hecho*».[39]

No resultará exagerado argumentar que el eje de la crítica que Marx realiza a su, por otro lado, admirado Feuerbach, es la cuestión de la práctica. En sus *Tesis sobre Feuerbach,* redactadas en 1845, el materialismo feuerbachiano es tachado de «contemplativo» y criticado desde una perspectiva epistemológica y política a un tiempo. Obviando la cuestión de la epistemología, de momento, nos interesa destacar que Marx reprocha a

37 K. Marx, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, p. 60.

38 P. Dardot y Ch. Laval, *Marx, prénom: Karl*, p. 34.

39 K. Marx, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, p. 59.

Feuerbach el olvido de que «las circunstancias son transformadas por los hombres» y la desatención al hecho de que «la vida social en su conjunto es esencialmente *práctica*», como argumenta en las tesis 3 y 8 respectivamente.[40] La crítica a Feuerbach culmina en la archiconocida redefinición de la filosofía, que si a lo largo de la historia ha adoptado una actitud básicamente teórica, debe convertirse en herramienta para la transformación del mundo: «Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de maneras diferentes; ahora lo que importa es *transformarlo*».[41] Resulta muy sintomático que en otro texto del mismo año, y también editado póstumamente, tras haber sido entregado a la «crítica roedora de los ratones»,[42] *La ideología alemana*, se realice una severa crítica de Feuerbach por su aproximación a la historia desde una óptica idealista en la que se desatiende la práctica, lo que llevará a Marx y Engels a indicar que «en la medida en que Feuerbach es materialista, no aparece en él la historia, y en la medida en que toma la historia en consideración, no es materialista. Materialismo e historia aparecen completamente divorciados en él».[43] Y resulta sintomático puesto que nos permite subrayar que en Marx el vínculo entre práctica e historia se muestra inextricable.

La práctica, en su dimensión revolucionaria, tiene un agente específico: el proletariado. Un proletariado que, como nos recuerda en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, es, precisamente, el encargado de transformar en práctica la filosofía, pues «la filosofía no se puede realizar sin suprimir el prole-

40 K. Marx, «Tesis», en J. Muñoz, *Marx,* pp. 432-433.
41 Ib., p. 433.
42 K. Marx-F. Engels, «Prólogo», p. 519.
43 K. Marx-F. Engels, *La ideología alemana*, p. 49.

tariado; el proletariado no se puede suprimir sin realizar la filosofía».[44] El concepto de proletariado que Marx va a utilizar en el texto no es, no puede serlo en fechas tan tempranas, un concepto elaborado. Si acudimos a la referencia que realiza Balibar[45] sobre la existencia de una tensión en la obra de Marx entre una concepción de la lucha de clases que privilegia lo económico frente a otra que privilegia lo político y que se traduce en consideraciones del proletariado ajustadas convenientemente, no cabe duda de que estamos, en este texto, cercanos a una concepción política del proletariado. Marx, aunque quedan escasas fechas, todavía no ha entrado en contacto con Engels, que será quien le introduzca en un estudio sistemático de la economía y, por tanto, contribuirá a perfilar su obra en esa dirección. El proletariado es, esencialmente, la expresión de esa «criatura en pena» de la que se habla en la primera parte del texto y que se halla sometida a la «miseria real» de un «mundo sin corazón». La alianza entre proletariado y filosofía es la concreción de la propuesta de entendimiento entre la «humanidad pensante» y la «humanidad doliente» a la que Marx había hecho referencia en una carta a Ruge de mayo de 1843.[46] Nuevamente la vivencia parisina, con la efervescencia obrera que Marx vive en primera persona desde su llegada, explica, en parte, la contundencia del papel que este otorga al proletariado en su artículo de los *Anales franco-alemanes*. Pero, como se desprende de la carta a

44 K. Marx, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, pp. 75-76.

45 É. Balibar e I. Wallerstein, *Raza, nación, clase,* IEPALA, Madrid, 1991, p. 259.

46 K. Marx, «Una correspondencia de 1843», en K. Marx-F. Engels, OME 5, p. 172.

Ruge y de otros artículos periodísticos de Marx, la preocupación por la explotación, que entiende como una especificidad de la sociedad burguesa, está presente en él y en su entorno, desde un horizonte más lejano.[47] Así, en 1837, Gans, uno de los profesores de Marx y discípulo de Hegel, escribe:

> Del mismo modo como en otros tiempos se oponían el amo y el esclavo, más tarde el patricio y el plebeyo, y luego el soberano y el vasallo, hoy se oponen el ocioso y el trabajador. No hay más que visitar las fábricas para ver a centenares de hombres y mujeres delgados y miserables que sacrifican, al servicio de un hombre, su salud y todos los placeres de la vida a cambio de una pobre pitanza. Acaso no es pura esclavitud explotar al hombre como a una bestia, no dejándole más que la libertad de morir de hambre. [...] La historia futura deberá hablar más de una vez de la lucha de los proletarios contra las clases medias.[48]

Resulta interesante comprobar que es un poeta, Heine, quien enarbolará, en fechas más tempranas, la bandera de la lucha social, que también ha descubierto en Francia.[49] Y cómo, en la poesía, el tema del proletariado adquiere también una amplia resonancia. Basta con recordar el famoso *Canto a los tejedores de Silesia*, compuesto por Heine en 1844 como homenaje a dicha revuelta o, dos años más tarde, el poema *De abajo arriba* de otro poeta muy cercano a Marx, Freiligrath, en el que se narra una viaje en vapor por el Rin del rey

47 En la introducción a *El capital* data específicamente en 1842-1843 el momento en que comienza a prestar atención a las cuestiones materiales: «En el año 1842-1843 experimenté por primera vez el apuro de tener que tomar parte en discusiones sobre los así llamados intereses materiales. Las sesiones del Parlamento renano sobre los robos de madera y demás [...] proporcionaron la primera ocasión para ocuparme de las cuestiones económicas». Citado en D. McLellan, *Karl Marx*, pp. 70-71.

48 E. Gans, citado en Bermudo, *El concepto de praxis*, p. 95.

49 P. Demetz, *Marx, Engels y los poetas*, Fontanella, Barcelona, 1968, pp. 107-109.

Federico Guillermo IV y donde se contrapone el «arriba», la cubierta, ocupada por el rey, y el «abajo», por el maquinista:

> Pero bajo toda esta limpieza y magnificencia flotante
> arde y se devora el elemento que la hace avanzar;
> allí entre suciedad y terrible calor labora aquel que es el alma
> [de tanto esplendor;
> helo allí, de pie con la pala, cargando y rigiendo ¡el maquinista
> [proletario!
> ....
> Entretanto, allá arriba, aspira el rey la fresca brisa de las
> [montañas.
> Ciérrase ahora del todo la caldera, todo marcha bien y está
> [en orden,
> así que durante unos minutos se toma un corto descanso el
> [esclavo.
> La mitad de su cuerpo emerge de su fulgurante escondrijo;
> erguido en su escotilla, recorren sus ojos la cubierta.
> Con el refulgente hierro en su mano y sus brazos y rostro
> [sofocados,
> el pecho arqueado y velludo expandido sobre la regala,
> así deja vagar su mirada, así murmúrale, calmo, al Príncipe:
> «Cómo me recuerda este barco el Estado. ¡Tú paseas como la
> [luz sobre las alturas!
> Pero allá abajo, en la noche y oscura entraña del trabajo,
> allá en lo profundo, espoleado por la necesidad, allá apaleo
> [yo y forjo mi suerte!
> ....
> ¡Somos la fuerza! Forjaremos un nuevo y joven Estado del
> [viejo y podrido engendro.
> Nosotros que, hasta ahora, somos por la ira de Dios el
> [Proletariado».[50]

En resumidas cuentas, a pesar de que es posible detectar en Marx, como decíamos al principio, dos posiciones con respecto a la historia, una de las cuales privilegia el papel de los elementos estructurales, de lo anterior debe desprenderse la importancia que nuestro autor concede a la intervención del sujeto en el

50 Citado en ib., pp. 130-132.

proceso histórico. Remitir la historia al exclusivo y mecánico juego de elementos estructurales supone, desde nuestro punto de vista, una imperdonable mutilación del texto marxiano, con innegables, y deplorables, implicaciones políticas.

2.4. La comuna rusa, piedra de toque de la concepción de la historia

En muchas ocasiones, textos de carácter menor, como cartas o diarios, se convierten en magníficos instrumentos para aquilatar las posiciones de un autor. En ellas, y en diálogo con los lectores de las grandes obras teóricas, los autores pueden precisar sus ideas, desarrollarlas, o abordar cuestiones que no han sido suficientemente explicadas. Esto ocurre de modo muy contundente en el epistolario de Marx y Engels, donde ambos autores se esfuerzan por aclarar los malentendidos provocados por sus obras o por salir al paso de interpretaciones inconvenientes.

Para la cuestión que nos ocupa, la de la historia, resulta de enorme interés la correspondencia que Marx intercambió con diferentes corresponsales sobre el tema de la comuna rural rusa, en especial con la militante socialista Vera Zasulich y con la dirección del periódico *Otechestvennie Zapiski*, *Anotaciones patrióticas*.

La recepción de la obra de Marx en Rusia, especialmente de *El capital*, resultó sorprendentemente favorable, hasta el punto de que, según uno de los biógrafos de Marx, David McLellan, «la edición rusa se vendió mejor que ninguna otra».[51] Camuflada en muchas ocasiones

51 D. McLellan, *Karl Marx*, p. 483.

bajo una portada del Nuevo Testamento, para burlar la censura, y en una primera traducción de Bakunin, la obra de Marx alcanzó una enorme popularidad en los sectores revolucionarios rusos. Los seguidores rusos de Marx se apresuraron a extrapolar a Rusia los análisis que Marx realizaba de los procesos históricos en Europa occidental, especialmente en Inglaterra, y deducían de las páginas del primer tomo de *El capital* que Rusia debería recorrer un camino semejante al recorrido por naciones ya asentadas en el capitalismo.

Por su parte, Marx venía prestando una progresiva atención a Rusia, hasta el punto de que se decidió a aprender ruso con el objetivo de poder acceder a documentos económicos de su interés. En una carta de febrero de 1870 dirigida a Engels, Marx realiza un comentario elogioso de la obra de Flerovskii *La situación de la clase trabajadora en Rusia*, a la que compara con la obra de Engels sobre el proletariado en Inglaterra. En esta obra se subraya la debilidad del proletariado ruso, análisis que Marx comparte.[52] Esa debilidad del proletariado, consecuencia directa del carácter fundamentalmente agrario de la sociedad rusa, lleva a Marx a considerar, en un momento de efervescencia política en Rusia que llevará a nuestro autor a declarar, en diversas ocasiones, que la Revolución estallará en Oriente,[53] otras vías de transformación social. Es en este contexto en el que Marx va a realizar diversas reflexiones en torno a la comuna rural.

La primera de ellas se produce en el marco de una carta dirigida a la dirección de la revista *Anotaciones pa-*

52 K. Marx-F. Engels, *Correspondencia*, pp. 242-243.

53 Por ejemplo, en la carta a Sorge de 27 de julio de 1877. Ib., p. 296.

trióticas, Otechestvennie Zapiski, el 27 de septiembre de 1877. La carta de Marx es respuesta, precisamente, a las extrapolaciones que sus seguidores habían realizado a partir de los análisis de *El capital*. En este texto, Marx subraya los elementos positivos de la comuna rural como vía de acceso al comunismo, en coincidencia con los argumentos de Chernishevskii y en oposición a los de Herzen, dos de los más reputados intelectuales rusos del momento. Es más, Marx entiende que si, en lugar de seguir la vía comunal, Rusia se empeñara en un desarrollo capitalista semejante al occidental «perderá la mejor oportunidad que le haya ofrecido jamás la historia a una nación».[54] Argumento que reiterará cuatro años más tarde en el borrador de respuesta a la carta que, a este propósito, le dirigirá Vera Zasulich. Marx escribe allí que Rusia «tiene la posibilidad de incorporarse a los adelantos positivos logrados por el sistema capitalista sin pasar por sus Horcas Caudinas».[55]

En efecto, Zasulich había interpelado a Marx, en febrero del 81, a propósito de su opinión con respecto al proceso de construcción del comunismo en Rusia. Zasulich informa a Marx de que sus seguidores realizan una lectura de *El capital* que implica acabar con la comuna rural para convertirla en propiedad privada y pide a Marx su opinión al respecto. La respuesta que Marx hace llegar a Zasulich es breve, pero contundente: «El análisis presentado en *El capital* no da, pues, razones, en pro ni en contra de la vitalidad de la comuna rural, pero el estudio especial que de ella he hecho, y cuyos materiales he buscado en las fuentes originales, me ha convencido de que esta comuna es el punto

54 Ib., p. 300.
55 Edición digital.

de apoyo de la regeneración social en Rusia».[56] El borrador de la respuesta, mucho más extenso que la carta misma, se explaya sobre diferentes argumentos que abundan sobre la vía comunal. En primer lugar, que mientras el proceso en Occidente había supuesto la sustitución de la pequeña propiedad privada por la gran propiedad privada, en Rusia supondría la desaparición de la propiedad comunal y la instauración de la propiedad privada. En segundo, que la comuna rusa, a diferencia de las comunas de la antigüedad, puede apropiarse de los elementos positivos del capitalismo, especialmente el desarrollo tecnológico, y evitar los negativos; de hecho, apunta Marx, ya se han incorporado elementos, como los barcos de vapor, los ferrocarriles, los bancos, que a Occidente le ha costado siglos crear. La apuesta de Marx por la comuna como vía de acceso al comunismo en Rusia resulta, pues, inequívoca, como queda reflejado en el prólogo a la edición rusa de 1882 de *El manifiesto comunista*, donde puede leerse:

> En Rusia encontramos, frente a la especulación capitalista en rápido auge y a la propiedad de la tierra que apenas sí está en desarrollo, la mayor parte del suelo en propiedad común de los campesinos. Cabe preguntarse ahora: ¿puede la comunidad rural rusa —aun cuando es una forma fuertemente socavada de la antiquísima propiedad común del suelo— convertirse directamente en la forma superior de la propiedad común comunista? ¿O, por el contrario, deberá recorrer primeramente el mismo proceso de disolución que constituye la evolución histórica del Occidente? La única respuesta posible hoy en día a este interrogante es la que sigue: si la revolución rusa se convierte en la señal para una revolución proletaria en Occidente, de modo que ambas se complementen entre sí, entonces la actual propiedad común rusa de la tierra podrá servir como punto inicial de un desarrollo comunista.[57]

56 Ib.
57 K. Marx-F. Engels, *El manifiesto comunista*, p. 374.

Pero, volviendo a la carta a la dirección de *Anotaciones patrióticas*, en ella, y como consecuencia del análisis de la cuestión comunal, Marx realiza precisiones de enorme importancia respecto a su teoría de la historia. Frente a las varias veces mencionada extrapolación que los seguidores de Marx hacen de los planteamientos de *El capital* al proceso social ruso, Marx apostilla que los análisis del proceso de acumulación de capital, de la acumulación originaria, son una mera descripción de lo acontecido en Occidente, específicamente en Inglaterra. Por lo que de dicho análisis solo puede desprenderse que «si Rusia tiende a transformarse en una nación capitalista a ejemplo de los países de la Europa Occidental [...] no lo logrará sin transformar primero en proletarios a una buena parte de sus campesinos; y en consecuencia, una vez llegada al corazón del régimen capitalista, experimentará sus despiadadas leyes, como las experimentaron otros pueblos profanos. Eso es todo».[58] El proceso desarrollado en Occidente *puede* ser desarrollado en Rusia, pero no *es necesario* que así sea. Marx se siente tremendamente disgustado por el hecho de que sus intérpretes rusos deduzcan de sus análisis «una teoría histórico-filosófica de la marcha general que el destino le impone a todo pueblo, cualesquiera que sean las circunstancias históricas en que se encuentre»;[59] por el contrario, Marx entiende que «sucesos notablemente análogos pero que tienen lugar en medios históricos diferentes conducen a resultados totalmente distintos. Estudiando por separado cada una de estas formas de evolución y comparándolas luego, se puede encontrar fácilmente la clave de este fenómeno,

58 K. Marx-F. Engels, *Correspondencia*, p. 300.
59 Ib., p. 301.

pero nunca se llegará a ello mediante el pasaporte universal de una teoría histórico-filosófica general cuya suprema virtud consiste en ser suprahistórica».[60] Recordemos que el propio Marx había precisado en *El capital* que su empeño consistía, específicamente, en «descubrir la ley económica que preside el movimiento de la sociedad moderna»,[61] no de la historia en general.

Difícilmente la argumentación de Marx pudiera alcanzar una mayor nitidez y claridad. No puede hablarse de una ley general del proceso histórico, pues el devenir se ajusta a las especificidades de cada lugar y momento. La idea de un único modelo de desarrollo histórico, de una estricta legalidad aplicable de modo universal, salta hecha pedazos. Es lo que lleva a Balibar a argumentar que «lo que se propone en estos textos es la idea de una multiplicidad concreta de vías de desarrollo histórico. Pero esta idea es indisociable de la hipótesis más abstracta según la cual hay en la historia de diferentes formaciones sociales una multiplicidad de "tiempos" contemporáneos unos de otros».[62]

2.5. ¿Qué historia?

A lo largo de las páginas precedentes hemos podido constatar la existencia en Marx de diferentes enfoques y acentos sobre la cuestión de la historia. Y hemos comprobado, además, que, en muchas ocasiones, esas diferentes perspectivas conviven en un mismo texto, sin que Marx aprecie en ello inconveniente alguno. Es posible encontrar en Marx, no cabe duda, una concepción

60 Ib., p. 301.
61 K. Marx, *El Capital*, Introducción, p. 518.
62 É. Balibar, *La philosophie de Marx*, p. 174.

mecanicista, determinista y teleológica de la historia, que tan del gusto ha sido de buena parte del oficialismo marxista, que no ha dudado en esgrimir el socorrido prólogo del 59 a la *Contribución de la crítica de la economía política* como sencilla síntesis de la teoría de la historia de Marx. Sin embargo, y a pesar de esa posibilidad, presentarlo *solo* de ese modo es adulterar el texto de Marx, pues no se puede obviar que comparte páginas con otra concepción de la historia en la que se subraya el papel de los seres humanos como catalizadores de los procesos sociales.

Es más, nos atreveríamos a decir que esa tensión entre determinismo estructural e intervención subjetiva queda resuelta, en lo fundamental, en favor del segundo término de la ecuación. Marx nos ha dejado claro, con sus propias palabras, interviniendo en el debate, reprochando a sus lectores una mala comprensión de sus textos, que no existen leyes suprahistóricas que sobrevuelen la historia de la humanidad, que es preciso atender a los momentos concretos, a las circunstancias concretas. Como apuntan Fernández Liria y Alegre, Marx no pretende haber descubierto las leyes *de* la Historia, sino haber especificado que hay leyes *en* la Historia, internas a procesos históricos concretos.[63] La Historia, entendida *more materialista*, carece de *telos*, pues no puede anticipar lo que será, como el propio Marx se esfuerza en mostrar, así como de origen, ya que solo el «humano» del presente puede alumbrarnos el «mono» del pasado; es decir, que el pasado no es un referencia absoluta, sino inextricablemente ligada a un presente que lo

63 C. Fernández Liria y L. Alegre, «Historia, ciencia y relato», en J. M. Bermudo (coord.), *El marxismo en la posmodernidad*, Horsori, Barcelona, 2015.

ilumina. El ateísmo marxiano disuelve de modo radical los fundamentos que harían de lo histórico un proceso dotado de orden, coherencia, necesidad y finalidad. Todo eso ha estallado con Marx.

Las páginas que siguen nos proporcionarán, aunque abandonen la especificidad de la reflexión sobre la Historia, nuevos argumentos para ponderar con todavía una mayor decisión esa idea de que en Marx los procesos sociales e históricos tienen mucho que ver con la intervención subjetiva en los mismos. Con esa práctica que tanto reivindicaba Marx frente a los jóvenes hegelianos y que los jóvenes marxistas, ya convertidos en momias egipciacas, tanto se han empeñado en desdeñar.

3. Una antropología de la diferencia

Si en algún campo las lecturas de Marx no han sabido hacer justicia a los textos del autor, este es el campo de la antropología. Quizá las inercias modernas, que nuevamente Spinoza, Marx y Nietzsche se ocuparon de cuestionar, puedan explicar una lectura de la antropología de Marx en una clave esencialista en la que el concepto de identidad impregna la concepción del sujeto. Es el mismo error que lleva a entender el comunismo como una sociedad de iguales, cuando Marx lo entiende, como justificaremos más adelante, como una sociedad de la diferencia.

3.1. Mucho más allá de la clase social

Ciertas lecturas planas y perezosas de la obra de Marx, tremendamente simplificadoras, actúan como si en el texto marxiano solo se hiciera referencia a una mediación constitutiva de la subjetividad, la clase social. No se trata de minusvalorar el papel que Marx y Engels conceden al concepto *clase*, pero sí de precisar que para Marx el sujeto no se haya constituido exclusivamente por su posición de clase. J. P. Sartre, en su *Crítica de la*

razón dialéctica, más concretamente en las *Cuestiones de método* que le sirven de introducción y en las que se aplica a una crítica del marxismo dogmático y a la defensa de un marxismo crítico, denuncia con contundencia la miopía simplificadora que afecta a cierto marxismo. Para ello, recurre al análisis de la figura del escritor Paul Valéry: «Valéry es un intelectual pequeñoburgués, no cabe la menor duda. Pero todo intelectual pequeñoburgués no es Valéry. La insuficiencia heurística del marxismo contemporáneo entra en estas dos frases. Para poder captar el proceso que produce a la persona y su producto en el interior de una clase y de una sociedad dada en un momento histórico dado, al marxismo le falta una jerarquía de mediaciones».[1] Entender el sujeto como fruto de una multiplicidad de mediaciones constituyentes es una tarea exigible a todo discurso de vocación materialista, como también se encarga de recordar Lukács en su *Ontología del ser social*.[2]

Pero volvamos a Marx, a sus textos, a aquellos que apuntan directamente en este sentido. Ciertamente, no hay en Marx una antropología como tal, pero sí suficientes referencias como para poder reconstruir las bases de la misma. Y entender que Marx apuesta por una antropología de la diferencia como consecuencia de la plural constitución del sujeto. Pues para Marx el sujeto es un efecto de su entorno social. Si las breves páginas sobre la religión de la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* suponen, como hemos dicho, la culminación del proceso crítico de Marx sobre esta, en esas mismas páginas podemos encontrar las bases para la

1 J. P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica I*, Losada, Buenos Aires, 2004, p. 55.

2 G. Lukács, *Ontología del ser social*, Akal, Madrid, 2007.

constitución de una antropología materialista. No cabe duda de que el horizonte filosófico del momento sigue siendo Feuerbach, cuyas *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* de 1843 habían sido leídas por Marx con enorme interés. La admiración de Marx por Feuerbach en estos años de principio de la década de 1840 se manifiesta en el intento de convencerle para colaborar en el primer número de los *Anales franco-alemanes*, invitación que Feuerbach declina. Esa relación con Feuerbach es siempre crítica, aunque desde el respeto que provoca el reconocimiento de las aportaciones feuerbachianas. Así, en el tema antropológico, la reivindicación del hombre frente a lo divino que realiza Feuerbach es valorada por Marx como un paso en la dirección correcta, pero un paso corto en exceso. Pues el hombre, el ser humano, no es una entidad abstracta, no es un universal fuera de la historia y de la sociedad. Marx, mirando de reojo a Feuerbach, argumenta que el hombre «es *su propio mundo*, Estado, sociedad».[3] Carga de profundidad contra una concepción naturalista, esencialista, del ser humano, giro antropológico materialista que abre la puerta a una concepción de la subjetividad como efecto social. Anticipación, por otro lado, de la tesis sexta sobre Feuerbach, de la que hablaremos un poco más adelante.

Esta tarea de crítica del esencialismo continuará, junto con Engels, en numerosos pasajes de *La ideología alemana*. En ella, ambos autores nos recuerdan que la premisa de una posición materialista consecuente es, a diferencia de las abstracciones de las que se nutre el idealismo, partir de los individuos reales: «Las premisas de las que partimos no tienen nada arbitrario, no son ningu-

3 K. Marx, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, p. 42.

na clase de dogmas, sino premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida».[4] A lo que añaden a continuación, mostrando el vínculo privilegiado que establecen con los elementos estructurales de la sociedad, que «lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción».[5] Ello no quiere decir que Marx y Engels se encierren en exclusiva en los elementos productivos para entender la génesis del individuo, como se muestra en el hecho de que para hacer referencia a esos elementos que constituyen al sujeto recurran a conceptos tan amplios como «circunstancias» —«las circunstancias hacen al hombre»[6]— o, incluso, «vida», que, en última instancia, acaba constituyendo al sujeto, pues «es la vida la que determina la conciencia».[7] De este modo, nos hallamos muy lejos de esa autoconstitución de la conciencia y del sujeto que caracteriza a las filosofías idealistas, a las que Marx se empeña en dar la vuelta.

Es en las tesis sobre Feuerbach, redactadas por Marx también en 1845, aunque publicadas por Engels de manera póstuma, donde podemos cimentar de manera más conveniente nuestra afirmación que quiere ver en Marx los inicios de una antropología de la diferencia. Feuerbach había sido, sin lugar a dudas, uno de los grandes referentes teóricos de Marx, y de los jóvenes hegelianos en general. No en vano, Engels argumenta que a princi-

4 K. Marx-F. Engels, *La ideología alemana*, p. 19.

5 Ib., pp. 19-20.

6 Ib., p. 41. La referencia a las circunstancias como constitutivas del sujeto aparece también en la carta que Marx dirige a Annenkov en diciembre de 1846. *Vid.* K. Marx-F. Engels, *Correspondencia*, p. 15.

7 Ib., p. 26.

pios de los años 40, «todos éramos feuerbachianos».[8] Sin embargo, y a pesar de seguir manteniendo su respeto, Marx comenzará a marcar diferencias con Feuerbach, tanto en *La ideología alemana* como en las tesis. Aunque con un tono muy diferente del que va a usar para referirse a los jóvenes hegelianos, con quienes el enfrentamiento ya es total. A Feuerbach le reprochará su desatención del carácter histórico del sujeto y el carácter contemplativo de su materialismo. Feuerbach, a pesar de su apuesta materialista, sigue teorizando un hombre genérico, carente de cualquier marca social o histórica. Frente a ello, en su tesis sexta, Marx define al sujeto como fruto de múltiples determinaciones sociales: «Feuerbach reduce la esencia religiosa a la *humana*. Pero la esencia humana no es algo abstracto subyacente a cada individuo. En realidad, la esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales».[9] El conjunto de las relaciones sociales, escribe Marx. Es decir, Marx está indicando, en primer lugar, que el sujeto es un efecto, un constructo, consecuencia del medioambiente social. Y en segundo, deja claro que ese medioambiente es plural, está constituido por diversas relaciones. No hay, por tanto, una referencia a la clase social como constituyente exclusivo de la subjetividad. No cabe duda de que para Marx, la posición de clase es fundamental en la constitución del sujeto, pero tampoco la cabe de que esa posición es matizada, enriquecida, perfilada, por el resto de relaciones sociales que constituyen al sujeto. Por su vida completa, por utilizar una terminología importada de *La ideología alemana*. Si esto es así, esa identidad de clase con la que juega cierto marxismo, queda hecha

8 F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Equipo Editorial, San Sebastián, 1968.
9 K. Marx, «Tesis», en J. Muñoz, *Marx,* p. 432.

añicos, estalla en una irremediable diferencia subjetiva. Pues no hay dos sujetos con idénticas relaciones sociales, por lo que no hay dos sujetos con la misma esencia. La esencia humana, por recurrir a la misma terminología que Marx acaba de usar en la tesis sexta, y que emplea no como concepto propio, sino como consecuencia del diálogo con Feuerbach, tiene, como en Spinoza, un carácter individual.

Nos hallamos, sin embargo, a años luz del individualismo burgués que es, en realidad, un falso individualismo. Por un lado, porque, a pesar de esa reivindicación del individuo, el pensamiento del idealismo burgués entiende a los sujetos sometidos a una misma naturaleza humana, a una misma esencia, que los uniformiza, hasta el punto de que borra toda huella de diferencia. Es lo que puede encontrarse en, por ejemplo, el humanismo de Hess, tan criticado por Marx y Engels. Escribe Hess: «En el *humanismo* se borran todas las disputas en torno a los nombres: ¿para qué comunistas, para qué socialistas? Todos somos *hombres*»; a lo que Marx y Engels responden con sorna, citando un verso de Heine:

> *Tous frères, tous amis,*
>
> No nademos contra la corriente,
> no violemos la ley,
> subamos a la colina de Templow
> y gritemos: ¡Viva el Rey!
>
> ¿Para qué hombres, para qué bestias, para qué plantas, para qué piedras? ¡Todos somos cuerpos![10]

Desde la burguesía, desde el idealismo, se desarrolla una estrategia tendente a desactivar cualquier reivindicación política de sujetos que se tengan por diferentes. Estrategia que se dirige, de un lado, hacia arriba, hacia la

10 K. Marx-F. Engels, *La ideología alemana*, pp. 560-561.

nobleza, para negar cualquier privilegio específico, y, de otro, hacia abajo, hacia el proletariado, hacia el tercer estado, para desacreditar cualquier pretensión de discurso de clase. Solo hay individuos, naturaleza humana y nación, como se apresura a dictaminar la legalidad republicana francesa a través de la Ley Le Chapelier.[11] Por otro, porque inventa un individuo irreal, desvinculado de todo lazo social, el *self-made man* de la tradición liberal; a esto es a lo que Marx denomina como «robinsonadas», a esa ficción de un individuo hecho por sí mismo, capaz de aislarse de toda influencia exterior. Marx se aplica desde muy temprano a desmontar esa concepción del sujeto pues la suya, como hemos visto más arriba, es una concepción social del sujeto. Todos los actos del individuo, incluso aquellos que realiza en la más estricta soledad, manifiestan algún componente que los convierte en actos sociales, en dependencia de la colectividad. Marx lo ejemplifica a través del trabajo del científico: «Pero también cuando trabajo *científicamente*, etc., actúo *socialmente* porque actúo en cuanto *hombre*, pese a que sólo rara vez podré realizar esta actividad en directa comunidad con otros. No sólo el material de mi actividad me es previo como producto social —al igual que el lenguaje, en el que actúa el pensador—; también mi existencia *personal* es actividad social. Por eso, lo que haga de mí

11 «Siendo una de las bases de la Constitución francesa la destrucción de toda suerte de corporaciones de ciudadanos del mismo estado o profesión, queda prohibido restablecerlas de hecho bajo el pretexto que sea. Los ciudadanos de un mismo estado o profesión, los empresarios, los que tienen tienda abierta, los obreros y los compañeros... no podrán cuando se encuentren juntos nombrarse ni presidentes, ni secretarios, ni síndicos... ni formar reglamentos sobre sus *pretendidos intereses comunes*... Estas deliberaciones y convenciones (de ciudadanos unidos por los mismos oficios) serán declaradas inconstitucionales, atentatorias contra la libertad y las declaraciones de los derechos humanos...».

mismo lo hago para la sociedad y la conciencia de mí con la que actúo es la de un ser social».[12] Por el contrario, el individualismo burgués construye una concepción de la libertad en la que esta es entendida como la capacidad del individuo de actuar sin influencias del exterior, concepción completamente rechazada por Marx. Lo podemos constatar, de nuevo, en *La ideología alemana:* «Y aquí vemos, por lo demás, lo que los *verdaderos socialistas* entienden por "actividad libre". Nuestro autor [se refiere de nuevo a Hess] nos hace ver, imprudentemente, que es aquella actividad que "no se halla determinada por las cosas exteriores a nosotros", es decir, el *actus purus,* la actividad pura, absoluta, que no es otra cosa que actividad y que se reduce, en última instancia, a la ilusión del "pensamiento puro"».[13] Es decir, se entiende al sujeto como «imperio dentro de otro imperio»,[14] como también se encargaba de criticar Spinoza.

No cabe duda de que Marx se halla, en muchas cuestiones, cercano de Spinoza, aunque no haya demasiadas referencias explícitas al autor de la *Ética*. Macherey califica a Spinoza como la «única alternativa»[15] a Hegel en Marx. A pesar de esta ausencia, Marx se aplicó, en sus años de formación, a la redacción de un cuaderno en el que recogió diversos fragmentos del *Tratado teológico-político* y de las cartas de Spinoza, lo que pone de manifiesto su interés por él. Lissagaray, autor al que Marx cita como único redactor de una obra interesante respecto de la Comuna de París,[16] caracteriza a Marx como

12 K. Marx, *Manuscritos,* en OME 5, p. 380. Esta idea la desarrolla también en la página 386.

13 Ib., p. 559.

14 B. Spinoza, *Ética,* Alianza Editorial, Madrid, 1994, p. 170.

15 P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Maspero, París, 1979, p. 13.

16 K. Marx, *Cartas a Kugelmann*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975.

«el genial investigador, desterrado de Alemania y de Francia, que aplicó a la ciencia social el método de Spinoza»,[17] valoración semejante a la que también hará Antonio Labriola.[18] Spinoza recorre silencioso las páginas de Marx. Ciertamente, en ambos podemos encontrar una posición respecto a la libertad subjetiva en estrecha vinculación con la necesidad que atenaza al sujeto, así como el convencimiento de que es el sujeto colectivo el que puede sobreponerse, en mayor o menor grado, a la coerción de la necesidad. Así lo expresa Marx en el tercer libro de *El capital:*

> La libertad en este ámbito [el reino de la necesidad] sólo puede consistir en que el ser humano socializado, los productores asociados, regulen su metabolismo con la naturaleza de un modo racional, lo pongan bajo su control común, en vez de dejarse dominar por él como por una fuerza ciega, y que lo lleven a cabo con el menor gasto de fuerza posible y bajo las condiciones más dignas de la naturaleza humana y las más adecuadas a ella.[19]

Por otro lado, Rubel[20] advierte un aire spinoziano en la consideración por parte de Marx de la democracia como «el *enigma* resuelto de todas las constituciones. Aquí la Constitución es llevada incesantemente a su fundamento real, al *hombre real*, al *pueblo real* [...]. La Constitución aparece tal como es, un libre producto del hombre».[21]

17 P. O. Lissagaray, *La comuna de París*, Txalaparta, Tafalla, 2007, p. 33.

18 *Vid.* A. Tosel, «Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza», en A. Tosel, P.-F. Moreau y J. Salem (dirs.), *Spinoza au XIXᵉ siècle*, Éditions de la Sorbonne, París, pp 127-147.

19 K. Marx, *El Capital*, III, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, p. 759.

20 M. Rubel, *Marx sin mito*, Octaedro, Barcelona, 2003, p. 198.

21 K. Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, en OME 5, Grijalbo, Barcelona, 1978.

En todo caso, y retomando el hilo, Marx entiende al sujeto enmarcado en una inextricable red de relaciones que lo convierten en un *individuo social;* «los individuos se reproducen como individuos, pero como individuos sociales», apunta en los *Grundrisse*.[22] A este respecto, escribe en la introducción de esta misma obra: «El ser humano es, en el sentido más literal del término, no solo un animal social, sino además un animal que solo se puede aislar en sociedad».[23] Individuo y sociedad como términos inseparables de una ecuación en la que la sociedad constituye al sujeto y en la que el sujeto contribuye a la constitución de la sociedad. No nos parece adecuado, como hace Gould, interpretar en Marx una «prioridad ontológica»,[24] de cuño aristotélico, del individuo frente a la sociedad. Más bien nos hallamos ante dos términos entre los que no cabe distinguir prioridad, pues aunque la sociedad, sin duda, preexiste al individuo, solo comienza a producir sus marcas en el momento de su venida al mundo y, precisamente por ello, tampoco puede hablarse de un momento individual presocial. De modo y manera que individuo y sociedad discurren de forma paralela. Desde fechas muy tempranas, Marx se ha aplicado a la crítica de la concepción idealista del sujeto. En la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, redactada en 1843, y no publicada hasta 1927 por Ryazanov, se lee: «Hegel olvida que la esencia de la "personalidad particular" no consiste en su barba, su sangre o su abstracta natura, sino

22 Citado por C. Gould, *Ontología social de Marx*, Fondo de Cultura Económica (Breviarios), México, 1983, p. 67.

23 K. Marx, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política Grundrisse (parte primera)*, en OME 21 Crítica, Barcelona, 1978, p. 7.

24 C. Gould, *Ontología social*, p. 27.

en su *ser social*».[25] Idea que glosa de modo más extenso en los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844:

> El individuo es el *ser social*. De ahí que la proyección exterior de su vida —incluso si no se realiza en forma inmediatamente *comunitaria* junto con otros— *sea* manifestación y confirmación de la *vida social* [...]. Por más que el hombre sea así un ser *particular* —precisamente su particularidad le convierte en un individuo y en comunidad real, *individual*— es también la totalidad, totalidad ideal, existencia subjetiva de la sociedad, que se piensa y se siente a sí misma. El hombre existe además en la realidad no sólo como percepción y disfrute real de la existencia social, sino como una totalidad de proyección exterior de vida humana.[26]

«Existencia subjetiva de la sociedad [...], proyección exterior de vida humana»; difícil sintetizar de modo más preciso una nueva concepción de la subjetividad que rompe radicalmente con la tradición dominante de la Modernidad. Para Marx la subjetividad es efecto, pliegue nos atreveríamos a decir, de la sociedad, impresión de un conjunto de relaciones sociales constituyentes que, paralelamente, se proyectan, se expresan, hacia esa misma sociedad.

Por ello entendemos que resulta improcedente hablar de un humanismo en Marx, y mucho menos de un humanismo marxista. Incluso en el texto que se ha considerado como expresión más evidente de un Marx humanista, los *Manuscritos de economía y filosofía* del 44, el humanismo es erosionado desde esa concepción del individuo social que acabamos de mencionar. Como en tantos otros textos, la aparición de determinadas categorías, como naturaleza humana, humanismo o esencia, debe ser entendida como préstamos, como expresión del diálogo con otros textos filosóficos. O, en último extremo, como contaminaciones de un discurso que se está

25 K. Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,* p. 26.
26 K. Marx, *Manuscritos,* pp. 380-381.

empezando a combatir pero cuyas inercias teóricas son muy potentes. Ningún autor puede sustraerse por completo a su época y Marx no es una excepción. Aunque no compartimos la tesis althusseriana del corte epistemológico, sí que creemos que este autor señala el problema que Marx afronta y supera: «Marx rechaza la problemática filosófica anterior y adopta una problemática nueva. La filosofía anterior ("burguesa") descansaba, en todos sus aspectos y desarrollos ("teoría del conocimiento", concepción de la historia, economía política, moral, estética, etc.) sobre una problemática de la *naturaleza humana* (o de la esencia del hombre)».[27] Desde los mismos orígenes de su pensamiento, Marx se aplica a una consideración del sujeto que huye del universalismo y lo entiende como efecto de las circunstancias. La ruptura de la homogeneidad de lo social junto con su consideración desde una perspectiva histórica impide la referencia a una esencia subjetiva compartida. Y sin esencia común, sin naturaleza humana compartida, no es posible hablar de humanismo. A pesar de la distancia que lo separa de Stirner, Marx se siente muy concernido por la crítica que este realiza a Feuerbach y que apunta a la denuncia del carácter en última instancia religioso de todo humanismo. Feuerbach, según Stirner, no ha hecho sino sustituir el abstracto concepto de dios por el no menos abstracto concepto de Hombre. Pero, desaparecido dios, con él desaparece el Hombre; y con ambos, toda posibilidad de humanismo.[28] El humanismo, como teoría de la esencia humana, es incompatible con una

27 L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, Madrid, 1973, p. 188.

28 L. Althusser, «La querelle de l'humanisme», en *Écrits philosophiques et politiques II*, Stock-IMEC, París, 2001, p. 494.

posición materialista consecuente. Que es la que Marx se empeña en defender. No es casual, por tanto, que en *La cuestión judía* Marx realice una crítica del concepto de derechos humanos, frente al de derechos del ciudadano, pues Marx entiende que tras la categoría de ser humano lo que podemos encontrarnos es al burgués agazapado. Escribe Marx: «Constatemos ante todo el hecho de que, a diferencia de los *droits du citoyen*, los llamados *derechos humanos*, los *droits de l'homme*, no son otra cosa que los derechos del *miembro de la sociedad burguesa*, es decir, del hombre egoísta, separado del hombre y de la comunidad».[29] El hombre es denunciado como una abstracción, pero una abstracción concreta, pues sus perfiles encajan con los que dibujan el rostro de la burguesía. Así lo denuncia en su crítica a Heinzen en un texto titulado «La crítica moralizante y la moral crítica. Una contribución a la historia cultural alemana. Contra Karl Heinzen», publicado en el *Periódico alemán de Bruselas*, en 1847: «Su partido [de Heinzen] es el "Partido de los Hombres", esto es, de los soñadores honestos y de buen corazón, que bajo la forma de objetivos "humanos" defienden intereses "burgueses"».[30]

Parece bastante evidente que es posible hablar en Marx de una concepción social del individuo vinculada a una ontología relacional, entendiendo «una relación social como un determinado vínculo entre los individuos».[31] La multiplicidad de los vínculos, la diversidad de las mediaciones, por utilizar el concepto empleado por Sartre, se halla en la base de esa antropología de la diferencia que hemos asignado a Marx. En Marx, a

29 K. Marx, *La cuestión judía*, p. 195.
30 En K. Marx, *Escritos de juventud*, p. 161.
31 Citado en C. Gould, *Ontología social*, p. 67.

pesar del empeño de buena parte de la tradición marxista, la ontología no se resume en la existencia de clases sociales. Va mucho más allá. La denuncia marxiana de la simplicidad ontológica, y antropológica, idealista no puede contentarse con su superación en una concepción dualista de la sociedad y del ser humano. Sería sustituir un simplismo por otro. Marx atiende a todos los elementos constituyentes de la subjetividad, a lo que él, en ciertos textos, denomina «la vida». «La inmanencia, una vida», escribe Deleuze.[32] Pues acaso no haya concepto más materialista que el de vida, con toda la complejidad que entraña. Cada sujeto es, por tanto, su propia vida.

Y si esto no fuera suficiente para entender que en Marx existe, oculta por toda una tradición exegética de materialismo vulgar y mecanicista, una reivindicación de la diferencia subjetiva, es posible referir textos en los que esta reivindicación se expresa como problema y horizonte político. Para dejar constancia de ello, nos remitiremos a dos textos extremos, cronológicamente hablando, de Marx. El primero de ellos nada menos que de 1835, cuando el joven Marx cuenta con 17 años y afronta un ejercicio académico de redacción de un trabajo de graduación, un *Abiturientenarbeit*, titulado *Reflexiones de un adolescente al elegir profesión*. En este texto aparece un primer delineamiento de ese individuo social del que venimos hablando, de su carácter relacional y las implicaciones que ello comporta para el sujeto: «No siempre podemos elegir en la vida la profesión por la que creemos sentir vocación, pues las relaciones en las que nos encontramos inmersos en la sociedad se encargan, hasta cierto punto, de

32 G. Deleuze, «L'immanence, une vie…», en *Philosophie*, n.º 47, Minuit, París, pp. 3-7.

decidir por nosotros antes que nosotros mismos lo hagamos».[33] Pocos años más tarde, Marx se encargará de comprobar en propia piel lo ajustado de su afirmación. Las puertas de la docencia universitaria le quedarán vedadas por esas relaciones sociales a las que alude. Su pertenencia a la izquierda hegeliana y al Club de Doctores se convertirá en un obstáculo insalvable para sus ambiciones profesionales. El segundo de los textos que queremos traer a colación es mucho más conocido, así como la frase del mismo que vamos a recordar. Y a pesar de ello, a pesar de la insistencia con la que esta frase es referida en el ámbito del marxismo, apenas ha hecho mella en la consideración del comunismo como una sociedad de la igualdad. Nos referimos a la *Crítica del programa de Gotha*, de 1875, en concreto a una de las medidas propuestas para la construcción de la sociedad comunista. Si en el proceso de transición hacia el comunismo es debida la defensa de un derecho igual para los ciudadanos, precisamente para enjugar las injustas diferencias provocadas por una sociedad de clases, la sociedad comunista, abolidas las clases, deberá regirse por el siguiente principio: «¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!».[34] Pues justamente en función de esas complejas y específicas relaciones sociales, los individuos poseen capacidades y necesidades diferentes. No es la misma, sin duda, la capacidad de un muchacho de 20 años que la de un hombre de 70, como tampoco lo sean, probablemente, las necesidades, en función de las cargas diferentes de esos individuos. En tan solo

33 Citado en la introducción de Nicolás González Varela a K. Marx, *Cuaderno Spinoza*, Montesinos, Sevilla, 2012, p. 22.

34 K. Marx, «Crítica del programa de Gotha», en *Obras escogidas II*, Ayuso, Madrid, 1975, p. 17.

una frase, Marx es capaz de sintetizar toda la doctrina de discriminación positiva que comienza a tener presencia en las legislaciones más avanzadas. Balibar también hace una lectura del comunismo marxiano como una sociedad de la diferencia: «El comunismo no es igualitarismo [...] sino diferenciación de las individualidades».[35]

3.2. Epistemología: diferencia y praxis

Una vez más debemos recordar que es posible encontrar diferentes Marx en el texto de Marx. Y que en muchas ocasiones, demasiadas, es la versión más simplista la que se hace hegemónica y anula la sutileza de la reflexión marxiana. La epistemología no resulta ajena a este proceso.

En efecto, pocas veces un texto tan breve, el prólogo de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*, ha provocado unos efectos teóricos tan intensos. Allí es donde Marx utiliza su famosa metáfora de base o estructura y superestructura para referir el vínculo entre realidad material y pensamiento. Escribe Marx:

> En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia.[36]

35 É. Balibar, «Un jacobin nommé Marx?», *Magazine littéraire*, n.º 258, p. 68.

36 K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Comares, Granada, 2004, p. XXXI.

Sobre la base de estas escuetas líneas se ha construido toda una superestructura determinista y economicista en la que las diferentes expresiones del pensamiento son reducidas a epifenómenos de las relaciones de producción de toda sociedad. El pensamiento aparece así como un efecto necesario de la base económica sobre la que se sustenta, de modo tal que se llega a establecer una relación unidireccional de determinación entre estructura productiva y formas de pensamiento. Lo que, aplicado al ámbito del sujeto, acaba reduciendo su conciencia a su posición de clase. Ello implica una profunda simplificación de las formas de pensamiento, al someterlas a una sistemática reducción a unas relaciones económicas, de clase, que explican todos sus extremos. Por decirlo de manera rápida, esta lectura de Marx remite todas las formas de conciencia a la pertenencia de clase del sujeto. El burgués piensa como burgués, el proletario como proletario, y cuando se produce un descentramiento en la conciencia del segundo es como consecuencia de la potencia de la ideología de la clase dominante. El propio Marx, y Engels, y tantos otros teóricos revolucionarios, son la demostración de la incorrección de esta tesis.

Pero sigamos leyendo, solo una líneas. Líneas más complejas y sutiles y que, al parecer, no han merecido tanta consideración exegética. «El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia».[37] En este fragmento, la conciencia es considerada un efecto de la realidad social *(gesellschaftliches Sein)* que, a nues-

37 Ib.

tro entender, se manifiesta como algo más amplio que el mero modo de producción *(Produktionsweise).* El modo de producción, en efecto, condiciona, dice Marx, «el proceso de vida social, política e intelectual» *(sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess),* pero es la amalgama de ese modo de producción junto con sus efectos lo que podríamos decir que constituye la vida del individuo, esa vida de la que habla en *La ideología alemana* como base de la conciencia del sujeto, y que aquí define como la «realidad social», la que se convierte en desencadenante de las formas de conciencia.

Pero buceemos un poco más en Marx. Más en concreto en unos de sus textos publicados tardíamente. Hay un fragmento en la introducción de los *Grundrisse*, dedicado al método de la economía política, en el que, en apenas dos páginas, se desarrolla, de modo magistral, una rigurosa epistemología materialista. Para ello es preciso distanciarse del simplismo empirista, de esos «asnos de la inducción» de los que habla Engels,[38] simplismo que había caracterizado, y seguirá caracterizando,[39] a un cierto materialismo. Hablando de la economía de un país, Marx apunta: «Parece correcto empezar por lo real y concreto».[40] Pero ese «parece»

38 Citado por E. Bloch, *El principio esperanza*, I, Aguilar, Madrid, 1977, p. 277.

39 En demasiadas ocasiones, desde el marxismo se han defendido posiciones epistemológicas que apenas superaban los límites del más elemental empirismo, por no decir aristotelismo. Es el caso de Mao Tse-Tung, como puede constatarse en sus *Cuatro tesis filosóficas*, donde escribe: «El conocimiento racional depende del sensible, y éste debe desarrollarse hasta ser conocimiento racional. Esa es la teoría materialista dialéctica del conocimiento». Mao Tse-Tung, *Cuatro tesis filosóficas*, Anagrama, Barcelona, 1974, p. 20.

40 K. Marx, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política,* p. 24.

desmonta toda certeza. Parece, pero no es así. Pues lo real y concreto no es punto de partida, origen, sino síntesis, resultado, efecto. Marx, de una manera harto peculiar y, diríamos, contraintuitiva, indica que el proceso dialéctico implica «el método de elevarse de lo abstracto a lo concreto»,[41] estableciendo lo abstracto, por tanto, como momento inicial, y no efecto de un proceso de representación o calcado de lo real. ¿Y por qué lo abstracto es origen para Marx? Y, además, ¿cómo es posible que, de manera abiertamente paradójica, lo concreto sea síntesis conservando su condición de origen? Pues Marx escribe: «En el pensamiento lo concreto aparece, consiguientemente, como proceso de síntesis, como resultado, y no como punto de partida, a pesar de que es el punto de partida real».[42] Desde su condición materialista, Marx concede privilegio ontológico a lo real concreto, pero sabe, como consecuencia de su concepción antropológica, también impregnada de materialismo, que esa realidad ontológica queda sometida a una aprehensión subjetiva de rasgos diferenciados. La singularidad del sujeto, su carácter de constructo de múltiples relaciones sociales, somete lo ontológico a una síntesis epistemológica ajustada a los perfiles de la subjetividad. El sujeto, producto de la combinación de lo real, se convierte en instancia lectora singular de lo real. El rigor materialista marxiano hace de la conciencia efecto, pues es la vida la que determina la conciencia, como nos recuerda, junto con Engels, en *La ideología alemana*, pero, de modo coherente, convierte a esa conciencia, singularizada, en imprescindible mediación en la lectura de lo real concreto. Se cierra el círculo ontológico y

41 Ib., p. 25.
42 Ib., p. 24.

epistemológico, en que lo real concreto es, a un mismo tiempo, síntesis y origen. «En consecuencia —concluye Marx— en el método teórico el sujeto, la sociedad, tiene que estar siempre presente como presupuesto de la representación».[43] La representación deja de ser mero ejercicio de calcado de lo real para convertirse en el resultado del tráfico entre un sujeto constituido socialmente y una realidad sometida a esa mirada singularizada.

Marx, de este modo, desenmascara la inconveniencia del empirismo tradicional, para, sin menospreciar uno de los rasgos esenciales del empirismo, la atención al mundo real concreto, introducir la mediación subjetiva en la aprehensión de la realidad. Todo ello desde una óptica rigurosamente materialista. El resultado de esta operación es la aparición de un «concreto espiritual», o de una «totalidad concreta» como consecuencia de la apropiación de lo concreto material por parte del pensamiento. Y así, escribe Marx, «la totalidad concreta, en cuanto totalidad de pensamiento, es en realidad un producto del pensamiento».[44] Realidad, por tanto, como ejercicio materialista de producción subjetiva.

La argumentación utilizada en los *Grundrisse* guarda una relación de estricta coherencia con los planteamientos epistemológicos de las tesis sobre Feuerbach. El punto de partida de las mismas, del que se irán extrayendo importantes consecuencias, es la crítica del carácter contemplativo del materialismo feuerbachiano, lo que le lleva a reproducir las posiciones de un empirismo plano. Feuerbach busca la superación del idealismo, pero sus esfuerzos resultan realmente insuficientes: «No dándose por satisfecho con el *pensamiento abstracto*, Feuerbach

43 Ib., pp. 24-25.
44 Ib., p. 25.

postula la *visión*».[45] De ese modo, Feuerbach, como todo el materialismo anterior, «concibe el elemento objetivo, la realidad, la sensorialidad, bajo la forma, exclusivamente, de *objeto*».[46] Frente a esa posición, Marx entiende que el conocimiento materialista implica una dimensión activa, práctica. Cuando Marx vincula conocimiento y práctica lo hace, a nuestro modo de entender, de dos maneras diferentes. En primer lugar, es práctica la constitución del objeto de conocimiento, pues el sujeto se vuelca sobre él y lo transforma en el proceso epistemológico, dotándole de una dimensión subjetiva. La relación epistemológica no se produce entre un objeto constituido de modo objetivo y un sujeto encargado de aprehenderlo en su objetividad, sino entre un sujeto práctico, que es a su vez objeto de una producción, y un objeto moldeado por la especificidad y singularidad de ese sujeto cognoscente. El conocimiento es actividad del sujeto sobre el objeto. Feuerbach concibe, como decíamos, la realidad bajo una forma objetiva, «nunca como *actividad sensorial humana*, nunca como *práctica*, nunca, en suma, subjetivamente»;[47] Feuerbach «no concibe la sensorialidad como actividad *práctica* humano-sensible»[48] y, por ello, «no alcanza, pues, a percibir la importancia de la actividad "revolucionaria", de la actividad "crítico-práctica"».[49] La praxis epistemológica hace del objeto una síntesis, una producción subjetiva, como decíamos más arriba. Pero el conocimiento es práctico también, en segundo lugar, porque la práctica se convierte en el único criterio epistemológico de verdad. Con Marx, la verdad

45 K. Marx, «Tesis», tesis 5, en J. Muñoz, *Marx,* p. 432.
46 K. Marx, «Tesis», tesis 1, en J. Muñoz, *Marx,* p. 431.
47 Ib., p. 431.
48 Ib., p. 432.
49 Ib., p. 431.

deja de ser una cuestión teórica, tal como establece con rotundidad en su tesis 2: «El problema de si a propósito del pensamiento humano puede o no hablarse de verdad objetiva no es un problema teórico, sino *práctico*. El hombre ha de acreditar la verdad, esto es, la potencia y realidad, la cismundaneidad de su pensamiento en la práctica misma».[50] La misma idea la podemos encontrar en un texto muy posterior, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, de F. Engels:

> Pero los hombres, antes de argumentar, habían actuado. «*Im Anfang war die Tat*». Y la acción humana había resuelto la dificultad mucho antes de que las cavilaciones humanas la inventasen. *The proof of the pudding is in the eating*. Desde el momento en que aplicamos estas cosas, con arreglo a las cualidades que percibimos en ellas, a nuestro propio uso, sometemos las percepciones de nuestros sentidos a una prueba infalible en cuanto a exactitud o falsedad. Si estas percepciones fuesen falsas, lo sería también nuestro juicio acerca de la posibilidad de emplear la cosa de que se trata, y nuestro intento de emplearla tendría que fracasar forzosamente. Pero si conseguimos el fin perseguido, si encontramos que la cosa corresponde a la idea que nos formábamos de ella, que nos da lo que de ella esperábamos al emplearla, tendremos la prueba positiva de que, *dentro de estos límites*, nuestras percepciones acerca de esta cosa y de sus propiedades coinciden con la realidad existente fuera de nosotros.[51]

Con un tono quizá un tanto excesivamente preñado de ese empirismo que por otro lado critica, Engels remacha con decisión el clavo marxiano. Entre ambos proponen, por tanto, un enfoque epistemológico alejado del teoricismo de la tradición idealista y que con tanto empeño habían denunciado en la izquierda hegeliana.

Un ejemplo de este planteamiento en el que conocimiento y práctica se unen de manera inextricable puede ser la reflexión que Marx realiza sobre la génesis de

50 Ib., p. 431.
51 F. Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, p. 20.

ciertas legislaciones que ponen coto al derecho consuetudinario. Lo vemos en el famoso artículo de la *Gaceta renana* «Los debates sobre la ley acerca del robo de leña», de 25 y 27 de octubre de 1842, donde Marx escribe:

> El órgano con el que las legislaciones aprehendían tales formaciones ambiguas era el entendimiento, y el entendimiento no sólo es unilateral sino que su tarea esencial es hacer unilateral el mundo, trabajo grande y admirable, pues sólo la unilateralidad arranca lo particular de la viscosidad inorgánica del todo. El carácter de las cosas es un producto del entendimiento. Cada cosa tiene que aislarse y ser aislada para ser algo. Al conducir todo contenido del mundo a una determinación fija y, de cierto modo, petrificar la esencia fluida, el entendimiento engendra la multiplicidad del mundo, pues este no sería múltiple sin las muchas unilateralidades.[52]

Este texto, tan temprano, aúna las dos dimensiones de la práctica a las que aludíamos. Por un lado, entiende el proceso de conocimiento mismo como un proceso práctico, en el que el sujeto cognoscente moldea la realidad, la ajusta a sus estructuras de conocimiento, que son, a su vez, efecto, de la complejidad social en que el sujeto se ha desempeñado. De este modo, el entendimiento realiza una acción absolutamente necesaria, la determinación del mundo, de la realidad, pero que, al mismo tiempo, supone una traición a la propia realidad, pues petrifica su carácter fluido. Podríamos recurrir al viejo aforismo spinoziano, numerosas veces empleado por Marx, según el cual *omnis determinatio est negatio*, pues la determinación del mundo supone la negación de su procesualidad. El entendimiento, argumenta Marx, produce la multiplicidad del mundo. Lo que ocurre, y Marx no desarrolla aquí esta cuestión, es que esta multiplicidad es velada por la carga ideológica de ese

52 En K. Marx, *En defensa de la libertad*, pp. 213-214.

mismo entendimiento, que entenderá, en su dimensión idealista, que la suya es una operación de carácter universal. Marx describe, de manera rigurosamente materialista, el proceder del entendimiento, que queda velado para la ideología burguesa. Podríamos recordar aquí la humorada de Althusser, cargada de fanfarronería, y a un mismo tiempo tremendamente graciosa, en la que dice, con respecto a los idealistas, que el materialista «no solamente los entiende, sino que les explica a ellos mismos las razones de sus tesis».[53] Marx explica aquí cómo se forman determinadas leyes y refleja su carácter particular, siempre negado por la ideología burguesa. Y pone de manifiesto, también dentro de esa segunda concepción de la práctica a la que hacíamos referencia, cómo el conocimiento tiene efectos en la realidad, en este caso al producir una ley que va a acabar con siglos de práctica consuetudinaria. Cada vez que un campesino recoja ahora madera muerta del suelo de un bosque comprobará en propias carnes que está vulnerando la ley. El mismo gesto que anteriormente se enmarcaba en la cotidianeidad del sujeto, le queda ahora vedado bajo la amenaza de violencia y castigo.

En todo caso, en Marx encontramos una concepción epistemológica en la que se aúnan diferencia y práctica, planteamiento en el que se nos antoja volver a encontrar un gesto con aire spinoziano. La crítica a los universales que podemos encontrar en la *Ética,* de los que dice que «no son formados por todos de la misma manera, sino que varían en cada cual a tenor de la cosa por la que el cuerpo ha sido más a menudo afectado y que el alma

53 L. Althusser, «Retrato del filósofo materialista», en *Para un materialismo aleatorio*, Arena Libros, Madrid, 2002, p. 10.

imagina o recuerda más fácilmente»,[54] nos introduce en una epistemología de la diferencia. Desde esa diferencia subjetiva, la composición de una mirada común, a través de lo que Spinoza denomina *nociones comunes*, solo puede producirse en la medida en que los cuerpos comparten experiencias comunes: «El alma es tanto más apta para percibir adecuadamente muchas cosas, cuantas más cosas en común tiene su cuerpo con otros cuerpos».[55] Compartir la vida acompasa la visión del mundo. Pues, como bien sabemos, es la vida la que produce la conciencia.

54 B. Spinoza, *Ética,* p. 148. Mantenemos, aunque no compartimos, la traducción de *mens* por 'alma'. Frente al criterio de Vidal Peña, traductor de la *Ética,* nos parece que resulta imprescindible marcar la ruptura que supone el abandono del concepto *anima* y su sustitución por *mens.* Que *mens* no sea traducible plenamente a través del concepto *mente*, no nos parece razón suficiente para traducirlo por 'alma', cuyas resonancias religiosas son evidentes.

55 Ib., p. 146.

4. *Marx-trix* o los avatares de la subsunción

Existe un concepto en Marx al que se ha concedido una gran importancia a la hora de reflexionar sobre la práctica política en las sociedades contemporáneas, tan alejadas, en muchos aspectos, de aquella que le tocó vivir. Se trata del concepto de subsunción, desarrollado de modo más sistemático en el capítulo VI, inédito, de *El capital*. Aquí Marx va a reflexionar sobre los diferentes modelos de extracción de plusvalía y sus implicaciones en la constitución del sujeto y, por tanto, en la política. Pues, en línea con estas reflexiones, entendemos que la construcción de subjetividad se ha convertido en el lugar fundamental de la política contemporánea.

Marx distingue, en primer lugar, entre plusvalía absoluta y plusvalía relativa. La primera se consigue mediante la extensión de la jornada laboral, obligando al trabajador a emplear su fuerza de trabajo durante muchas horas al día, horas que serán retribuidas muy por debajo del valor de lo producido a lo largo de las mismas. Por otro lado, la plusvalía relativa se vincula con la mecanización de la producción, mediante la cual se consigue aumentar exponencialmente la productividad

del trabajador, de tal manera que, aunque trabajando menos tiempo, los niveles de plusvalía que de él se extraen pueden ser, incluso, superiores. El taylorismo fordista, que ha marcado buena parte del siglo XX, se ha caracterizado por la extracción de plusvalía relativa.

A partir de esta división, Marx va a acuñar los conceptos de subsunción formal y subsunción real del trabajo en el capital. Marx va a analizar que el capitalismo se caracteriza por la subsunción del trabajo, hasta el punto de que el trabajador busca afanosamente esa subsunción, sin la cual pierde su condición de trabajador y ve enormemente dificultada su vida. El único recurso con el que cuenta el proletariado es con la venta a un tercero de su fuerza de trabajo a través de una relación contractual, nota específica del modo de producción capitalista. De este modo, el trabajador se subsume, se somete, al capital. Pero Marx distingue dos tipos de subsunción, la subsunción formal, que vincula con la plusvalía absoluta, y la subsunción real, relacionada con la plusvalía relativa. Dos tipos de subsunción con diferentes efectos de subjetivación. La *subsunción formal*, construida desde la plusvalía absoluta, desde extenuantes jornadas laborales, conserva intacta la conciencia de explotación del trabajador, que se somete al capital, pero de un modo formal, sin que su posición antagonista quede erosionada. El proletariado sufriente, la criatura en pena de la que habla en su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, ese proletariado del que hablan las novelas de Dickens, tan valoradas por Marx, o de Zola, en su magistral *Germinal*, es el producto de esa subsunción formal. Por otro lado, en la *subsunción real*, la conciencia antagonista queda seriamente disminuida

como consecuencia de la reducción de la jornada laboral efecto de una extracción intensiva de plusvalía a través de la mecanización, que permite reducir las jornadas laborales y generar una cierta conciencia de habitabilidad del capitalismo.[1] El obrero fordista, y posfordista, frente al obrero del XIX, aunque más explotado, vive esa explotación de una manera muy diferente, pues viene recubierta de una «cadena de flores» (jornada más reducida, beneficios sociales como jubilación, paro o vacaciones pagadas, estructura social de atención en sanidad y educación) que la hace mucho más soportable. Hasta el punto de que el trabajador puede perder por completo la conciencia de la explotación y, con ella, la conciencia antagonista, como hemos podido constatar en muchos momentos de nuestra reciente historia.

Es decir, la subsunción real nos habla de unas condiciones sociales y de producción en las que la vida de la subjetividad se torna tal que el trabajador tiende a integrarse en el sistema sin demasiados problemas. Pero ese proceso viene acompañado de una intensísima acción en el campo ideológico, que Marx no subraya suficientemente al hablar de la subsunción, pero que sí ha sido glosada por muchos de sus intérpretes contemporáneos. El papel de los medios de comunicación se muestra decisivo a la hora de asegurar la eficacia de la subsunción real.

Comenzaremos recordando una faceta de Marx quizá no suficientemente subrayada, la de periodista. Marx dedicó buena parte de sus esfuerzos teóricos al trabajo periodístico. No cabe duda de que el periodismo fue

1 J. M. Aragüés, *Líneas de fuga. Filosofía contra la sociedad idiota*, Fundación de Investigaciones Marxistas, Madrid, 2002.

una de sus exiguas fuentes de ingresos económicos,[2] pero ello no puede ocultar la importancia que Marx concede a la comunicación en la batalla política. Es más, podría decirse, sin errar en exceso, que la primera forma de actividad política de Marx es la que se vincula a la actividad periodística. La *Gaceta renana*, los *Anales franco-alemanes*, la *Nueva gaceta renana*, son solamente algunos de los diarios en los que la participación de Marx resulta decisiva y que utiliza como atalaya privilegiada desde la que difundir su ideario político. La prensa es entendida, efectivamente, como una herramienta fundamental para la producción de conciencia, hasta el punto de que medirá el éxito de la implantación de la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT) por el número de periódicos que es capaz de promover en diferentes lugares.[3]

Desde esa perspectiva, nos parece que resulta verosímil aventurar que Marx hubiera prestado una atención central a la cuestión de los medios de comunicación en nuestras sociedades contemporáneas. Como herramienta principal de producción de conciencia. El extendido analfabetismo existente en el siglo XIX limitaba mucho la influencia de la prensa en muchos sectores sociales y ponderaba el papel de otras herramientas, como la religión. Sin embargo, en nuestras sociedades

2 De 1851 a 1861 colaboró con el *New York Daily Tribune*, al que, en una carta fechada el 28 de diciembre de 1862, dirigida a Kugelmann, califica como su principal fuente de ingresos: «En 1861, la guerra civil norteamericana me hizo perder mi principal fuente de subsistencia, el *New York Daily Tribune*. Mi colaboración en ese periódico ha quedado interrumpida hasta este momento. De modo que me vi, y me sigo viendo, en la necesidad de hacerme cargo de un montón de trabajos pesados para no ir a parar a la calle con toda mi familia». K. Marx, *Cartas a Kugelmann.*

3 Ib., p. 33.

mediáticas, en las que la imagen y la palabra se han hecho dominantes, ni siquiera ese analfabetismo, enormemente reducido, por otro lado, es obstáculo para la conformación mediática de la conciencia.

Si es posible coincidir con Jesús Ibáñez en la afirmación de que «el individuo es el objeto más cuidadosamente fabricado por el sistema capitalista»,[4] es, precisamente, por la intensa labor de los medios de comunicación de masas como agentes de ese proceso de subsunción real al que venimos haciendo referencia. Porque, en suma, se han convertido en un elemento central de nuestra vida.

Vida. *Vida* es un concepto que hay que rescatar en la obra de Marx. Desde nuestro punto de vista, no se ha atendido suficientemente a las implicaciones de la utilización de este concepto por parte de Marx y Engels en *La ideología alemana*. Allí escriben: «No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia». Como ya hemos comentado más arriba, esta referencia a la vida como geografía de producción de la conciencia nos aleja del determinismo economicista de algunas de las interpretaciones más extendidas de Marx. Si atendemos al texto de Marx, podemos deducir que los elementos generadores de la conciencia subjetiva son múltiples y que abarcan el conjunto de experiencias del sujeto. Por ello, en una sociedad mediática como la nuestra, es posible entender que los medios constituyen una parte, una buena parte, de la vida del sujeto, en la medida en que entran a formar parte de ese «conjunto de relaciones sociales» constituyentes del mismo. La relación del sujeto con los medios

4 J. Ibáñez, *Más allá de la sociología*, Siglo XXI, Madrid, 1986, p. 58.

y la tecnología de la comunicación es tremendamente intensa en la actualidad, buena parte de la experiencia del sujeto es una experiencia mediada, tamizada por los medios. Unos medios, lo hemos analizado en muchos lugares,[5] que son verdaderas máquinas ontológicas. La producción de realidad desencadenada por los medios, los simulacros mediáticos, ya descritos magistralmente por Borges y Bioy Casares en su breve cuento *Esse est percipi*, de 1967, poseen poderosos efectos de subjetivación, en la medida en que generan una parte de la realidad en la que se desenvuelve el sujeto. Ajustándonos a lo que aquí nos interesa resaltar, bien podríamos decir que una parte de la vida del sujeto es producida desde la máquina mediática, desencadenando unos poderosos efectos de subsunción, como el propio Marx se encarga de subrayar, con sorprendente anticipación, en una carta a Kugelmann de 1871: «Se ha creído hasta ahora que la mitología cristiana bajo el Imperio romano fue sólo posible porque todavía no se había inventado la imprenta. Es todo lo contrario. La prensa cotidiana y el telégrafo que difunde sus inventos en un abrir y cerrar de ojos por todo el globo, fabrican más mitos en un día que lo que antaño se podía fabricar en un siglo».[6] Marx, como acabamos de ver, anticipa el concepto de simulacro, de producción de una falsa realidad a través de los medios de comunicación. Marx nos coloca tras el rastro de un mundo tecnologizado y mediático en el que el mundo será el instrumento para ocultar el mundo, con los poderosos efectos de dominación que ello implica. Como le dice Morfeo a Neo en la película *Matrix*, para definir,

5 J. M. Aragüés, *De la vanguardia al cyborg. Aproximaciones al paradigma posmoderno*, Eclipsados, Zaragoza, 2012.

6 K. Marx, *Cartas a Kugelmann*, p. 223.

precisamente, qué es Matrix: «es el mundo que ha sido puesto ante tus ojos para ocultarte la verdad».

Pero es que esa vida, aunque no sea producida desde los medios a través de la estrategia del simulacro comunicativo, también resulta fuertemente condicionada en sus prácticas por la acción de la máquina mediática. Máquina afectante, tal como convenientemente la define Frédéric Lordon.[7] En diferentes pasajes de su obra, Marx describe al capitalismo como un engranaje de producción de necesidades y deseos. Consecuentemente con su comprensión histórica de la realidad, entiende que las necesidades están vinculadas con contextos sociales concretos. En *La ideología alemana* escriben Marx y Engels: «La diversa conformación de la vida material depende en cada caso, naturalmente, de las necesidades ya desarrolladas, y tanto la creación como la satisfacción de estas necesidades es de suyo un proceso histórico».[8] Cada sociedad produce sus propias necesidades, por tanto, sus propios deseos. En el capitalismo, esa producción deseante se acentúa, en la medida en que el consumo es dependiente del deseo. Por ello, el capitalismo, además de producir objetos, se especializa en producir necesidades y deseos. En el capitalismo, apunta Marx, «cada uno especula sobre cómo crearle al otro una *nueva* necesidad, para imponerle un nuevo sacrificio, para atarle a una nueva dependencia y para seducirle con nuevos *placeres*».[9] Y completa en los *Grundrisse:* «La producción [...] engendra como necesidad en los consumidores los productos creados por primera vez por ella como objetos. La producción produce,

7 F. Lordon, *Los afectos de la política*.
8 K. Marx-F. Engels, *La ideología alemana*, p. 83.
9 K. Marx, *Manuscritos*, pp. 388-389.

por lo tanto, el objeto del consumo, la forma del consumo, el impulso al consumo».[10] Pero son nuevamente los medios los que, en nuestras sociedades, contribuyen, a través de la publicidad en sus diferentes formas, a generar la necesidad del objeto producido y, por tanto, su deseo. Es en ese sentido en el que podríamos decir, parafraseando a Deleuze y Guattari,[11] que el deseo forma parte de la infraestructura social, es objeto de una producción sobre la que se articula una intensa dinámica de subjetivación. La seducción, como bien apunta Marx en los *Manuscritos* del 44, anticipándose más de un siglo a las teorizaciones de, por ejemplo, Baudrillard, es la estrategia fundamental del capitalismo. Precisamente, ese carácter seductor del capital, a través del cual el sujeto se ajusta milimétricamente a lo que el sistema demanda de él, compone la imagen más acabada de la subsunción real capitalista. Un sujeto que se cree libre pero que es constantemente heterodeterminado en sus prácticas.

Recordemos que Marx denunciaba en los *Grundrisse* dos fenómenos paralelos: de un lado, la apropiación del Intelecto General por parte de la clase dirigente, de otro, y consecuentemente con ello, la conversión del trabajador en un apéndice de la máquina. Ese análisis puede estirarse, sin ningún tipo de problema, en la dirección que estamos planteando. El enorme desarrollo tecnológico contemporáneo, del que forman parte fundamental las redes sociales, los medios, la informática, se ha convertido en una práctica de dominación. Las innegables capacidades y potencialidades de la tecnología son

10 K. Marx, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política*, I, p. 16.

11 G. Deleuze y F. Guattari, *El anti-Edipo*, Paidós, Barcelona, 1985.

colocadas al servicio de los intereses del capital, del capitalismo cognitivo, de tal modo que, nuevamente, el sujeto se convierte en apéndice de la máquina. La enorme extensión de la máquina, su presencia constante en nuestras vidas, nos permite considerarnos como verdaderos *cyborgs*. Pero *cyborgs* en los que la máquina ocupa el puente de mando. Matrix, ese lugar en el que las máquinas cultivan y vampirizan a los humanos, no anda muy lejos y el poder se empeña en hacernos tragar a todos la misma píldora ontológica. Nos convertimos en avatares de nosotros mismos, en avatares de la subsunción.

Pero del mismo modo que Marx aboga por la inversión de la relación, por la colocación del Intelecto General al servicio de la sociedad y de la máquina de las necesidades humanas concretas, el reto, en el ámbito tecnológico contemporáneo, es hacer de la tecnología un instrumento para el desarrollo de una subjetividad otra, de un *cyborg* antagonista que utilice las potencialidades que aquella le ofrece en aras de una práctica de liberación. Como veíamos más arriba, podemos encontrar en Marx una antropología en la que el sujeto es efecto de una producción, el resultado de la amalgama de sus múltiples relaciones sociales, de su vida, en suma. Como ha analizado F. Fischbach,[12] Marx y Spinoza se aproximan enormemente en su concepción de la subjetividad. O, por decirlo de otra manera, podemos aproximar a ambos autores, provocar una amalgama teórica que les hacer crecer mutuamente. Lejos de ser un «imperio dentro de otro imperio», el sujeto es el efecto múltiple de unas «circunstancias» que le constituyen a través de sus afectos y

12 F. Fischbach, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, Vrin, París, 2014.

que él también se encargará, a su vez, de modelar. La modificación de las circunstancias afectantes es condición inexcusable para la modificación del sujeto, aunque esto tampoco pueda ser entendido de una manera mecánica, en absoluto. Y entre esas circunstancias, el ámbito de la tecnología de la comunicación adquiere el carácter de «metamáquina afectante».[13] La política contemporánea pasa, en lo fundamental, por el control de esa metamáquina afectante, hasta el punto de que podríamos establecer una nueva división social en orden a las relaciones de poder, la que enfrenta a quienes controlan la máquina y quienes se subordinan a la misma. Por ello, una política antagonista contemporánea pasa por la construcción de máquinas afectantes de cuño antagonista, máquinas de producción de subjetividad alternativa.

Quizá aquí debamos establecer un paralelismo con la actitud que Marx y Engels toman, tras la experiencia de la Comuna de París, con respecto a los nichos de poder, especialmente el Estado. Marx y Engels subrayan que el proceso revolucionario no puede articularse sobre la ocupación de las estructuras de poder de la burguesía, no es posible poner a trabajar el aparato del Estado capitalista en beneficio del proceso revolucionario: «La Comuna tuvo que reconocer desde el primer momento que la clase obrera, al llegar al Poder, no puede seguir gobernando con la vieja máquina del Estado; que, para no perder de nuevo su dominación recién conquistada, la clase obrera tiene, de una parte, que barrer toda la vieja máquina represiva utilizada hasta entonces contra ella».[14] Quizá con la comunicación y la tecnología

13 F. Lordon, *Los afectos de la política*, p. 79.

14 F. Engels, «Introducción», en K. Marx, *La guerra civil en Francia*, Ricardo Aguilera Editor, Madrid, 1971, p. 18.

sea preciso plantearse un debate semejante, plantearnos si es posible utilizar la máquina afectante del poder para producir subjetividades antagonistas. Pues la máquina afectante del poder es heteronormativa y vertical, mientras que la subjetividad antagonista debe nutrirse de la horizontalidad y la autonomía. Una autonomía que debe partir, desde luego, de la conciencia de que la subjetividad es un efecto, como venimos insistiendo. Pues solo desde esa conciencia de que el nuestro es un juego en el que no podemos desprendernos de los afectos que nos constituyen seremos capaces de interactuar conscientemente con esos afectos. Solo desde la conciencia de la potencia de la subsunción es posible hacer frente a los avatares de la subsunción.

5. Una potente fragua: la construcción del sujeto antagonista

Nos parece interesante dedicar unas páginas a intentar discernir cómo aborda Marx la constitución del sujeto revolucionario, al que aquí preferimos denominar *sujeto antagonista*. Nos lo parece por cuanto, nuevamente, entendemos que la línea dominante de interpretación de Marx ha llevado a lo político a un callejón sin salida derivado de un esencialismo que es posible cuestionar desde los propios textos de Marx.

Quizá pueda resultar sorprendente que para abordar una cuestión de enorme calado político llamemos en nuestra ayuda a un texto de carácter marcadamente epistemológico, como son las *Tesis sobre Feuerbach*, en concreto la tercera de ellas. Pero hemos de recordar que en Marx la epistemología posee una dimensión eminentemente práctica, como hemos subrayado más arriba. La mencionada tesis tercera finaliza del siguiente modo: «La coincidencia de la transformación de las circunstancias y de la actividad humana o autotransformación no se puede captar y entender más que como *práctica revolucionaria*».[1] Es sumamente interesante la

1 K. Marx, «Tesis», en J. Muñoz, *Marx,* p. 432.

secuencia que Marx establece, en la que la transformación de la realidad, que, evidentemente, solo puede ser una transformación práctica, es paralela a la autotransformación del sujeto de esa práctica, autotransformación que se manifiesta como práctica. Es decir que la transformación del sujeto no es entendida por Marx desde una perspectiva teórica, de autoconciencia, como hubiera sido lo propio en la concepción tradicional e idealista del sujeto, sino como práctica subjetiva.

Nos encontramos aquí ante una cuestión crucial para la acción política, en la medida en que es posible entender, desde esta perspectiva, que la conciencia subjetiva, que la conciencia política, no es previa a la práctica, sino que es paralela a la misma o que, incluso, la sucede. Es en la propia praxis del sujeto donde se va gestando su conciencia política. Planteamiento que engarza con la idea de que es la vida, con toda la riqueza práctica que le acompaña, la que genera la conciencia, expresada en *La ideología alemana*. Es precisamente en esta obra en la que podemos encontrar la siguiente afirmación: «[…] tanto para engendrar en masa esta conciencia comunista como para llevar adelante la cosa misma, es necesaria una transformación en masa de los hombres, que solo podrá conseguirse mediante un movimiento práctico, mediante una *revolución*».[2] La conciencia, parecen querernos decir Marx y Engels, va por detrás de los acontecimientos. Quizá este sea el momento de volver a recordar que textos como este, *La ideología alemana*, que no fueron publicados por Marx en vida, solo fueron dados a conocer a finales de los años 20 o principios de los años 30, cuando la lectura oficial de Marx por parte de los partidos comunistas se hallaba ya muy consolidada.

2 K. Marx-F. Engels, *La ideología alemana*, p. 83.

Este planteamiento de la construcción de la conciencia en el proceso práctico, y no antes, encaja perfectamente con otra cuestión no suficientemente subrayada respecto del sujeto político colectivo en Marx. Aquella según la cual la clase social tampoco preexiste al proceso de lucha, sino que es, más bien, consecuencia del mismo. En *Miseria de la filosofía* podemos encontrar de forma nítida este planteamiento:

> Las condiciones económicas habían transformado primero la masa del país en trabajadores. La dominación del capital ha creado a esta masa una situación común, intereses comunes. Así, esta masa es ya una clase enfrente del capital, *pero no lo es aún para ella misma* [cursiva de J. M. A.]. En la lucha, algunas de cuyas fases hemos señalado, esta masa se reúne, se constituye en clase para sí misma. Los intereses que defiende se convierten en intereses de clase. Y la lucha de clase a clase es una lucha política.[3]

Es la célebre distinción entre clase en-sí y clase para-sí, pero en la que la constitución en clase para-sí no procede de un proceso de concienciación teórica, sino de práctica social. Es decir, la conciencia no puede ser imbuida teóricamente desde fuera al sujeto proletario, sino que es efecto de una autoconstitución práctica. En *La ideología alemana*, de nuevo, aunque refiriéndose al periodo feudal, Marx y Engels habían escrito algo muy semejante: «Los diferentes individuos solo forman una clase en cuanto se ven obligados a sostener una lucha común contra otra clase».[4] La concepción sociológica de la clase, la clase en-sí, carece, por tanto, de efectividad política. Clase resuena como una potencia política en Marx, lo que es clase para la burguesía, todavía no lo es para el proletariado, pues carece de esa dimensión práctica que, al parecer, debe acompañarle inexcusablemente.

3 K. Marx, *Miseria de la filosofía*, Orbis, Barcelona, 1984, p. 187.
4 K. Marx-F. Engels, *La ideología alemana*, pp. 60-61.

En una carta a Kugelmann, Marx establece de modo sintético el proceso de constitución del sujeto, asentado sobre una propuesta programática que sirve de catalizador de la lucha de clases y de la articulación del sujeto: «Redacté el programa de los delegados de Londres [al Congreso de Ginebra de la AIT]. Lo limité intencionalmente a aquellos puntos que permitieran una comprensión y una acción conjunta inmediata de los trabajadores, que diera aliento y acicate a la necesidad de la lucha de clases y a la *organización de los trabajadores como clase* [cursiva de J. M. A.]».[5]

En su *Marx contra Marx*, José Luis Rodríguez apunta la existencia en Marx de dos concepciones del proletariado, a las que él denomina «proletariado número» y «proletariado saber» y advierte de una progresiva evolución de Marx hacia una reivindicación del proletariado saber, es decir, de una élite consciente que se arroga para sí la dirección de la lucha. Según Rodríguez, este es el modelo que será adoptado por la revolución bolchevique y que desemboca en la teoría del partido de vanguardia.[6] Esta reflexión resulta tremendamente interesante para aquilatar la evolución del marxismo y de la política revolucionaria, para reflexionar sobre sus inconveniencias e insuficiencias. Pero, en todo caso, Rodríguez también subraya la existencia de otra vía en Marx, la del número, que creemos encaja mejor en esa concepción de la clase como resultado de una praxis y no de un saber. Vía de una mayor coherencia con los planteamientos epistemológicos apuntados al principio del presente capítulo y cuya presencia puede constatarse de un modo más decidido en textos tempranos y me-

5 K. Marx, *Cartas a Kugelmann*, p. 41.
6 J. L. Rodríguez, *Marx contra Marx*, Endymion, Madrid, 1996.

nos considerados, algunos por cuestiones de publicación, por la posterior hermenéutica marxista.

De todos modos, de lo dicho puede desprenderse, sin ningún género de dudas, la existencia en Marx de una concepción no esencialista del sujeto colectivo, paralela quizá a esa teoría no esencialista presente en la reflexión en torno al sujeto individual. El sujeto se constituye en el proceso de lucha, es esa lucha la que le constituye como sujeto. Es sujeto, por tanto, todo aquel que se implica en la lucha, más allá de su posición objetiva de clase, como podríamos argumentar tomando los ejemplos de los propios Marx y Engels. En diálogo con Ruge, en una carta fechada en 1843, escribe Marx: «Es una verdad que al menos nos confronta con la vaciedad de nuestro patriotismo y la monstruosidad de nuestro régimen político, y nos enseña a cubrirnos la cara "de vergüenza". Usted me va a preguntar con una sonrisa: ¿Y qué hemos ganado con esto? Para una revolución no basta con la vergüenza. Yo le respondo: la vergüenza es ya una revolución».[7] La vergüenza, añadiríamos nosotros, no es privilegio de un grupo social.

Como decíamos más arriba, recordando el vínculo que Marx establece entre vida y conciencia, es el conjunto de circunstancias, concepto también empleado por él, el que constituye al sujeto y su conciencia. Marx centra su reflexión en un proletariado cuya vida, cuyas circunstancias, se hallan constituidas en un altísimo porcentaje por su práctica laboral. La subsunción formal hace del proletariado un sujeto prácticamente encadenado al trabajo, de ahí que cuando Marx habla de la vida y de las circunstancias privilegie la dimensión laboral de las mismas. Pero si Marx habla del conjunto de las relacio-

7 K. Marx, OME 5, pp. 165-166.

nes sociales del sujeto, de la vida, es que abre la puerta a una consideración más amplia de los elementos constituyentes de la subjetividad y de las prácticas que pueden empujarle a la configuración de un sujeto colectivo. Incluso en la estrechez económica de la vida del proletariado decimonónico entran más elementos que los estrictamente laborales. Casi doscientos años más tarde, la vida de la subjetividad posfordista ha mutado en profundidad.

Desde Marx, para reflexionar sobre la constitución del sujeto político, nos gustaría recurrir a dos textos. Uno de ellos lleva la firma del Comité invisible. En *A nuestros amigos* puede leerse: «No es "el pueblo" el que produce el levantamiento, es el levantamiento el que produce su pueblo, al suscitar la experiencia y la inteligencia comunes, el tejido humano y el lenguaje de la vida real que habían desaparecido».[8] Llámesele pueblo, llámesele multitud, llámesele clase, para el Comité, lo mismo que para Marx en su momento, el sujeto es el producto del acontecimiento desencadenado, de las experiencias e inteligencias que le acompañan. Ahora bien, como precisa Deleuze, en quien encontramos el segundo texto que queremos traer a colación, es preciso estar preparado para el acontecimiento y empujar las condiciones que puedan permitir su desencadenamiento. Lo dice en la vigésimoprimera serie de *Lógica del sentido:* «ser digno de lo que nos ocurre, esto es, quererlo y desprender de ahí el acontecimiento, hacerse hijo de sus propios acontecimientos y, con ello, renacer, volverse a dar un nacimiento, romper con su nacimiento de carne. Hijo de sus acontecimientos y no de sus obras, porque la misma obra no es producida sino por el hilo

8 Comité invisible, *A nuestros amigos*, Pepitas de calabaza, Logroño, 2015, p. 45.

del acontecimiento».[9] Aunque este no se produzca de modo necesario. Precisamente, las movilizaciones de los últimos años nos han mostrado el carácter intempestivo del acontecimiento, de la revuelta. Que la trabajemos minuciosamente no es garantía de que estalle. Pero si no es trabajada, si su estallido nos coge absolutamente desprevenidos, las posibilidades de influir en el desarrollo del mismo serán menores.

En este proceso, y utilizando la terminología de José Luis Rodríguez, número y saber deben ser reconciliados. Número por cuanto el sujeto debe ser la expresión de una mayoría social. No cabe sujeto representado, sino activo en todas sus dimensiones. Si Marx nos advertía de la imposibilidad de representar desde una perspectiva epistemológica, esa imposibilidad también se manifiesta en el ámbito político. Saber porque el sujeto debe ser consciente de su constitución para ser protagonista de su autoconstitución, individual y colectiva. No se trata de un saber delegado, ejercido por una élite intelectual que encabeza un proceso, sino de un saber expandido, que afecta a todo sujeto. Solo el sujeto que se sabe efecto puede promover espacios estriados, mostrarse en guardia, frente a los procesos de constitución que le conducen a la subsunción y alisar los espacios para aquellos que le confieren un carácter antagonista. Nuevamente es el Comité invisible, en esta ocasión en *Ahora*, quien nos recuerda que «el capital [...] produce *su propio pueblo*. Engendra su propia humanidad».[10] A lo que añade: «El capital se ha apoderado de cada detalle y de cada dimensión de la existencia. Ha creado un mundo

9 G. Deleuze, *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 158.
10 Comité invisible, *Ahora*, Pepitas de calabaza, Logroño, 2017, p. 105.

a su imagen».[11] Su juego de afectos es de una tremenda eficacia en un doble sentido, que pudiera parecer contradictorio. Por un lado, constituye milimétricamente, subsume, la subjetividad individual, por otro, desincentiva la constitución de cualquier sujeto colectivo de carácter político. Constituye lo singular, cortocircuita lo colectivo. Por ello, del mismo modo que desde el poder se desarrolla una intensa estrategia política en el campo de la subjetivación, en las posiciones antagonistas es preciso desarrollar prácticas en sentido opuesto, con toda la dificultad que ello conlleva, en ciertas cuestiones, como subrayaremos más adelante.

Prácticas que pasan, entre otras cosas, por la apertura a la proliferación de los vínculos. El sujeto, como venimos manteniendo a partir de Marx y de otros, se constituye en los procesos, resulta, por tanto, de la superación de los obstáculos que se levantan en la vida cotidiana, de las inercias de aislamiento que caracterizan a nuestras sociedades neoliberales.

Clase, proletariado, es el nombre de una práctica. Multitud, pueblo, son el reflejo de un proceso. Con Marx nos alejamos de las esencias, el ser es sustituido por el devenir y la relación. No *hay* un sujeto, reconocible por unos rasgos predefinidos que nos permitirían determinarle. Pues toda determinación, como recuerda el aforismo spinoziano tantas veces recogido por Marx, es negación, y en la cuestión del sujeto no hay determinación *a priori*. El sujeto deviene en el proceso de la lucha y se configura mediante la multiplicación de los vínculos. Sujeto es el colectivo que se articula para hacer frente a esa vergüenza a la que antes Marx hacía referencia, a esa humillación, a esa explotación que se ex-

11 Ib., p. 89.

perimenta como insufrible. Burguesía es quien explota y quien teoriza esa explotación como natural o necesaria. Proletariado es el nombre de quien se rebela. Así como el sujeto individual es entendido como el efecto del conjunto de las relaciones sociales que lo constituyen, es, por tanto, plural, el sujeto colectivo viene definido por una sola relación, la que lo convierte en antagonista práctico del poder constituido. Plural en su constitución, unitario en su expresión. Proletariado es el nombre de todo aquel, aquella, que se enfrenta al capital, que encarna en una práctica la vergüenza, el dolor, la explotación, la humillación del mundo. Y cuya práctica se enfoca al beneficio de la mayoría social: «Todos los movimientos existentes hasta la actualidad —escriben Marx y Engels en el *Manifiesto*— han sido movimientos de minorías o en el interés de minorías. El movimiento proletario es el movimiento independiente de una ingente mayoría en interés de esa ingente mayoría».[12]

Acudir a la cuestión del sujeto desde esta perspectiva resuelve muchos de los problemas con los que se ha encontrado la tradición que se reivindica de Marx. Y nos coloca en guardia ante posibles problemas de nuestro presente. Acaba también con el estupor que se encierra en una pregunta repetida de diferentes modos hasta la saciedad: ¿por qué la clase obrera ha abandonado a la izquierda? Enfocar el tema del sujeto desde esa perspectiva es olvidar lo que Marx no había mostrado: que resolver estas cuestiones en el ámbito de lo teórico carece de sentido, pues es preciso remitirlo a las prácticas. Quizá esta sea una de las lecciones peor aprendidas de Marx. El sujeto antagonista —insistimos, llámesele clase, multitud, pueblo— es un devenir, el efecto de la

12 K. Marx-F. Engels, *El manifiesto comunista*, p. 147.

precaria consolidación de vínculos fluidos. No tiene rostro reconocible, no tiene nombre, aunque nos empeñemos en nombrarle. Es un nombre, como diría Deleuze, «para entendernos», una exigencia comunicativa. Pero hay que evitar el peligro de, al nombrarlo, designarle una esencia. Ni el proletariado, ni las mujeres, ni los empobrecidos, ni las marginadas, ni los estudiantes *son* el sujeto. Me viene a la cabeza un panfleto, un libro de guerrilla, firmado por mi añorado Paco Vidarte, su *Ética marica,* en el que ella, Paco, militante LGTBQ, teórico reconocido del movimiento, dejaba muy claro que no existe el sujeto homosexual, que no posee unos rasgos determinantes.[13] Que hay homosexuales de muy diversas orientaciones políticas, incluso profundamente reaccionarias, y de posiciones éticas muy distantes. Ser homosexual, decía Paco, no concede ningún privilegio ético. Se puede ser homosexual y un gran hijodeputa, por utilizar su lenguaje. Lo mismo puede decirse de ser mujer, estudiante, blanco, negra, oprimido, incluso. Como bien decían Deleuze y Guattari en su *Anti-Edipo*, las catexis fascistas pueden permear todo cuerpo social.

En las prácticas se produce el sujeto. Y en ellas se moldean los sujetos. Pues cuantos más vínculos sea capaz de promover nuestro cuerpo, cuantos más anclajes sea susceptible de aceptar, más posibilidades de crecimiento del cuerpo colectivo. Porque construir el sujeto, como nos recordaba Spinoza, supone la composición de los cuerpos. En ese proceso de construcción del sujeto es preciso alejarse del deseo de Verdad para acercarse al deseo de multitud (o de pueblo, o de clase). La tradición que bebe de Marx ha hecho un incorrecto hincapié en un deseo de Verdad que la ha conducido, habitualmen-

13 F. Vidarte, *Ética marica,* Egales, Madrid, 2007.

te, al sectarismo. Verdad como discurso, como lectura de la realidad, como ciencia. Esa ciencia que, nos recuerda José Luis Rodríguez, nos llevó al proletariado saber y a las élites dirigentes. Nuevamente debemos recordar que en Marx, verdad es práctica, que pretender dirimirla en el ámbito teórico «es una disputa netamente *escolástica*».[14] Por ello, ese deseo de Verdad teórica debe ser sustituido por un deseo de multitud, un deseo de construcción de sujeto. Porque ese deseo se encamina a la conciliación de las prácticas, a la visibilización de los vínculos, a la construcción de espacios lisos entre las subjetividades antagonistas.

Marx nos advirtió de que un fantasma recorría Europa. Todos sus esfuerzos se dirigieron a materializar el espectro, a darle forma, a promover el sujeto empeñado en su constitución.[15]

14 K. Marx, «Tesis», en J. Muñoz, *Marx,* p. 431.

15 Esta idea de la materialización del fantasma se la debo a José Luis Rodríguez García, que la expresó con la belleza y precisión que le caracterizan en una sesión del seminario dedicado a Marx que desarrollamos en la Universidad de Zaragoza en el curso 2015-2016.

6. Hacia un comunismo de lo común

6.1. El problema de la transición

Transición. Hubo un tiempo en que el comunismo pareció al alcance de la mano, su territorio parecía vislumbrarse detrás de la siguiente barricada. Hubo experiencias que lo anticiparon, como la de la Comuna de París, de 1871, otras que nos dijeron haberlo alcanzado, como la que despunta en las plazas y calles de Petrogrado en 1917, las hubo que, en su intento, fueron arrasadas a sangre y fuego, como aquellas que empujó la Europa central al calor de la Revolución de Octubre. Tan cercano se aparecía que se hacía ineludible pensar en las vías de acceso, en el proceso de transición desde el presente a un futuro glorioso.

No parece que los momentos actuales, los de un neoliberalismo rampante, sean propicios para hablar de transiciones, a no ser que se comparta el injustificado optimismo que destilan los textos de Negri. El comunismo queda en el horizonte, pero un horizonte que se nos antoja lejano, que en ocasiones, incluso, para nuestra profunda desazón, desaparece entre brumas o se aleja desdeñoso. Hasta el punto de que, más que de transiciones, sobre lo que especulamos es sobre las estrategias

que impidan la disolución de ese fantasma. Un fantasma que aterrorizó a la Europa biempensante, pero que ahora no asusta a los niños más melindrosos. ¿Acaso tiene sentido, entonces, pensar la transición?

Quizá sea más oportuno despensar la transición, en la medida en que, entendemos, y esa es la primera tesis a defender, que no es posible trazar un paralelismo entre el tránsito entre otros modos de producción y el tránsito entre el capitalismo y el comunismo.

Hay dos ideas que podemos encontrar repetidas, numerosas veces, aquí y allá, en la obra de Marx y Engels. La primera es que un modo de producción nace de las entrañas del que le precede. La segunda, en estrecha vinculación con la primera, es que es posible trazar un paralelismo entre la transición del feudalismo al capitalismo y la del capitalismo al comunismo. Por lo que respecta a la primera, podemos encontrarla expresada de un modo dialéctico que se nos antoja simplificador e ingenuo:

> El modo capitalista de producción y de apropiación, y por tanto la propiedad privada capitalista, es la primera negación de la propiedad privada individual, fundada en el trabajo propio. La negación de la producción capitalista se produce por sí misma, con la necesidad de un proceso natural. Es la negación de la negación. Esta restaura la propiedad individual, pero sobre el fundamento de la conquista alcanzada por la era capitalista: la cooperación de trabajadores libres y su propiedad colectiva sobre la tierra y sobre los medios de producción producidos por el trabajo mismo.[1]

La terna escolar tesis-antítesis-síntesis en pleno furor histórico. Por su parte, la segunda cuestión, la del paralelismo entre transiciones, es magníficamente resumida por Engels en las páginas de su *Ludwig Feuerbach:*

1 Citado en C. Fernández Liria y L. Alegre, «Historia, ciencia y relato», p. 50.

> El tránsito del artesanado gremial a la manufactura, primero, y luego de ésta a la gran industria, basada en la aplicación del vapor y de las máquinas, fue lo que hizo que se desarrollasen estas dos clases. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las nuevas fuerzas productivas puestas en marcha por la burguesía —principalmente la división del trabajo y la reunión de muchos obreros parciales en una manufactura total— y las condiciones y necesidades de intercambio desarrolladas por ellas hiciéronse incompatibles con el régimen de producción existente, heredado de la historia y consagrado por la ley, es decir, con los privilegios gremiales y con los innumerables privilegios de otro género, personales y locales (que eran otras tantas trabas para los estamentos no privilegiados), propios de la sociedad feudal. Las fuerzas productivas representadas por la burguesía se rebelaron contra el régimen de producción representado por los terratenientes feudales y los maestros de los gremios; el resultado es conocido: las trabas feudales fueron rotas en Inglaterra poco a poco; en Francia, de golpe; en Alemania todavía no se han acabado de romper. Pero, del mismo modo que la manufactura, al llegar a una determinada fase de desarrollo, chocó con el régimen feudal de producción, hoy la gran industria choca con el régimen burgués de producción, que ha venido a sustituir a aquél. Encadenada por ese orden imperante, cohibida por el estrecho marco del modo capitalista de producción, hoy la gran industria crea, de una parte, una proletarización cada vez mayor de las grandes masas del pueblo, y de otra parte, una masa creciente de productos que no encuentran salida. Superproducción y miseria de las masas —dos fenómenos, cada uno de los cuales es, a su vez, causa del otro—, he aquí la absurda contradicción en que desemboca la gran industria y que reclama imperiosamente la liberación de las fuerzas productivas, mediante un cambio de modo de producción.[2]

Del mismo modo que, según estos textos, en el seno de la sociedad feudal se fueron gestando las condiciones necesarias para el desarrollo del modo de producción capitalista, en este aparecen los antagonismos y las relaciones de producción que alentarán una nueva forma social, el comunismo.

En este sentido, Marx y Engels apuntan a dos formas que suponen una erosión de las formas de propiedad

2 F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, p. 158.

capitalistas y el preludio de formas de propiedad social: las cooperativas y las sociedades anónimas. Ambas formas han de ayudar a «liberar los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno»,[3] dado que, con ellas, la propiedad capitalista «descansa ya sobre métodos sociales de producción».[4] Con las sociedades anónimas se produce «la supresión del capital como propiedad privada dentro de los límites del mismo régimen capitalista de producción»,[5] lo que facilitará una nueva «fase de transición hacia una nueva forma de producción», que conduce «hacia la reversión del capital a propiedad de los productores».[6] Del mismo modo, las cooperativas suponen que dentro «del seno de un régimen de producción surge y se desarrolla naturalmente otro nuevo».[7] Aunque es cierto que Marx, como apunta convenientemente Eugenio del Río, matiza sus afirmaciones sobre las cooperativas, hasta reducirlas a efectos meramente propagandísticos, como se desprende de su *Manifiesto inaugural de la Asociación Internacional de Trabajadores*, de 1864: «La experiencia del periodo comprendido entre 1848 y 1864 ha probado hasta la evidencia que, por excelente que sea en principio, por útil que se muestre en la práctica, el trabajo cooperativo, limitado estrechamente a los esfuerzos accidentales y particulares de los obreros, no podrá detener jamás el crecimiento en progresión geométrica del monopolio, ni emancipar a las masas, ni aliviar siquiera un poco la carga de sus miserias».[8]

3 Citado en E. del Río, *La clase obrera en Marx*, Revolución, Madrid, 1986, p. 149.

4 Ib., p. 151.

5 Ib.

6 Ib., p. 152.

7 Ib.

8 Ib., p. 155.

Quizá resulte interesante observar cómo fue recibido este planteamiento por parte del marxismo de inicios del siglo XX, pues ello permite verter luz sobre la interesante cuestión de la transición hacia el comunismo. Mientras desde las posiciones revisionistas defendidas por Kautsky y Bernstein, según las cuales, en oposición a los textos de Marx, la transición hacia el comunismo se realiza sin una abrupta ruptura con el formalismo político burgués, se entienden los procesos de concentración productiva capitalista como pasos decididos hacia la producción socialista, de modo que en el seno del capitalismo comienzan a perfilarse relaciones socialistas,[9] Rosa Luxemburg y G. Lukács cuestionan decididamente esta posición. En *Historia y conciencia de clase*, Lukács argumenta: «Sería una utopía fantástica imaginarse que dentro del capitalismo puede haber con orientación socialista algo más que las *condiciones económicas objetivas de su posibilidad* —las cuales, por lo demás, no pueden *transformarse* en elementos reales del modo de producción socialista más que tras la caída del capitalismo y a consecuencia de ella— y, por otra parte, el desarrollo del proletariado como clase».[10] El reformismo, por tanto, cree ver, en consonancia con los análisis de Marx antes mencionados, ya en la sociedad capitalista ciertos elementos anticipadores de la nueva sociedad, lo que abona su tesis de una transición no rupturista hacia el socialismo. Desde posiciones revolucionarias, por el contrario, se cuestiona ampliamente esta posibilidad y se insiste en la necesidad de construir

9 *Vid.* al respecto K. Kautsky, *La doctrina socialista*, Fontamara, Barcelona, 1975; y E. Bernstein, *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, Siglo XXI, México, 1982.

10 G. Lukács, *Historia y conciencia de clase,* Orbis, Barcelona, 1984, p. 295.

una nueva sociedad desde las ruinas del capitalismo. Análisis que, por otro lado, sintoniza con la gran enseñanza que Marx y Engels extraen de la Comuna de París, la imposibilidad de utilizar el aparato de estado capitalista para la construcción del comunismo.

Sin embargo, a pesar de las afirmaciones anteriores de Marx y Engels, es posible cuestionar, desde sus propios análisis, tanto la idea de que todo modo de producción se geste en el seno del anterior como que exista un paralelismo entre las transiciones. De manera muy pertinente, Carlos Fernández Liria y Luis Alegre han señalado que la piedra de toque de la transición del feudalismo al capitalismo tiene que ver con la privatización de bienes comunales y con las consecuencias sociales que acarrea:

> En efecto, cabe decir (tal como se demuestra en los dos últimos capítulos del Libro I de *El capital*) que el «pistoletazo de salida» del modo capitalista de producción es la expulsión violenta de los campesinos de sus tierras, su conversión en una masa de mendigos que flotan hacia las ciudades y su absorción, como trabajadores, por parte de la industria naciente. En efecto, Marx demuestra que la base sobre la que se levanta el modo de producción capitalista es la existencia de un mercado masivo de fuerza de trabajo y que el verdadero fundamento de este es la abolición de la propiedad (privada o común) de la mayoría de la población.[11]

El elemento desencadenante de la disolución definitiva del orden feudal es externo, por lo tanto, a ese orden feudal. Es cierto que dentro del modo de producción feudal comienzan a desarrollarse relaciones de producción capitalistas. Pero existe un elemento catalizador del proceso de transición que no se halla inserto en la lógica del orden feudal: la llamada acumulación primitiva, efecto del expolio masivo de propiedades co-

11 C. Fernández Liria y L. Alegre, «Historia, ciencia y relato», p. 60.

munales. Como bien analiza toda una tradición historiográfica, en la que podemos encontrar como figura de referencia a Hobsbawm, mientras las relaciones de producción capitalista aparecen en diferentes lugares de Europa, y alcanzan en los Países Bajos un potente desarrollo, solo será en Inglaterra donde se produzca la definitiva transición al capitalismo, como consecuencia de que las relaciones mercantiles se ven consolidadas con el nacimiento de una potente industria.[12]

Pero, como decíamos, también es posible cuestionar el paralelismo entre las transiciones, por varios motivos. En primer lugar, por una cuestión suficientemente subrayada por Marx, y es que, como se desprende de la teoría de las crisis cíclicas del capitalismo, el capital «crea las condiciones de su conservación y crecimiento».[13] Y en segundo, y más importante en orden a lo que aquí nos interesa destacar, que en el seno del capitalismo no se producen relaciones de producción comunistas que pudieran contribuir a su disolución desde dentro como consecuencia del desarrollo de prácticas sociales antagonistas. Escribe Eugenio del Río: «La presencia de un modo de producción capitalista en la sociedad feudal y la ausencia de un modo de producción socialista en la sociedad burguesa marcan una diferencia esencial entre el proceso de ascenso del capitalismo y el proceso revolucionario que pueda tener lugar frente al capitalismo».[14] A lo que añade unas líneas más abajo: «Bajo el capitalismo, no surgen espontáneamente relaciones de producción antagónicas con él, como brotaron capitalistas en la

12 E. Hobsbawm, *En torno a los orígenes de la revolución industrial*, Siglo XXI, Madrid, 2009.

13 K. Marx, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política*, p. 415.

14 E. del Río, *La clase obrera*, p. 161.

sociedad feudal. Más todavía: *para que puedan aparecer y desarrollarse* se precisa un acto político revolucionario, una revolución, que destruya el poder político anterior y dé origen a otro, una de cuyas finalidades es precisamente la de *hacer posibles* esas nuevas relaciones».[15]

Importantísima precisión esta que realiza Eugenio del Río, pues nos obliga a pensar de otro modo la cuestión de la transición. Nos encontramos, por tanto, ante una obviedad que no ha sido tenida en cuenta a la hora de abordar la lucha política: no hay, podríamos decir, islas de comunismo, territorios o prácticas liberados de la relación capital, con las importantísimas consecuencias que esto implica. Pues al no existir prácticas alternativas al capital, antagonistas con él, no se genera, de modo paralelo, una conciencia antagonista. Todo en el capital nos subsume en sus prácticas, todo genera inercias de las que resulta difícil escapar. Toda práctica alternativa exige un esfuerzo añadido, pues solo se produce a contrapelo de las prácticas establecidas. Y, además, corre el riesgo siempre de su reabsorción por el sistema. Pues si en algo se ha especializado el capitalismo es en reconvertir en su propio interés prácticas que han nacido para ponerlo en cuestión.

6.2. El territorio de la imaginación o la imaginación de lo común

6.2.1. Materialismo e imaginación

Lo que para algunos se muestra como insuficiencia, la ausencia en Marx de un diseño de la sociedad que sustituirá al capitalismo, aquí será entendido como lógico

15 Ib., p. 162.

resultado de una analítica consecuentemente materialista. En un planteamiento de estas características, la proyección hacia el futuro resulta necesariamente problemática. El materialismo habla de lo que es y el futuro se va construyendo al paso de la práctica.

Dos cartas de Marx nos sirven para situar, mínimamente, la reflexión que aquí vamos a realizar. Dos cartas muy alejadas en el tiempo. La primera, de un Marx que apenas cuenta veinticinco años, dirigida a Ruge en mayo de 1843, y en la que apunta lo siguiente: «Por nuestra parte, tenemos que sacar a la luz del día todo lo que es el viejo mundo y configurar positivamente el nuevo. Cuanto más tiempo dejen los acontecimientos a la humanidad pensante para reflexionar, y a la humanidad doliente para reunirse, tanto más perfecto saldrá a luz el proyecto que el presente lleva en su seno».[16] La segunda, de un Marx próximo ya a su último aliento, que escribe del siguiente tenor a Domela, líder de la Federación socialdemócrata holandesa, el 22 de febrero de 1881: «Las anticipaciones teóricas y necesariamente fantásticas del programa de acción de una revolución futura solo nos desvían de la lucha del presente».[17]

La distancia teórica que separa ambos textos se nos antoja abismal. El primero de ellos nos habla de la necesidad de construir un proyecto que perfile la sociedad del futuro, mientras el segundo abomina de esta posibilidad. Nuevamente los múltiples Marx que creemos poder encontrar en Marx. En este caso, el primero de ellos, el que apuesta por el diseño del futuro, coincide con aquel que entiende, como hemos visto líneas más arriba, que la vieja sociedad está preñada de lo nuevo y

16 K. Marx, OME 5, p. 172.
17 K. Marx-F. Engels, *Correspondencia*, p. 326.

que, por lo tanto, se trata de empujar un proceso inexorable que ya está escrito en el pasado. El segundo parece coincidir con aquel que entiende que solo en los procesos prácticos se produce el diseño y conciencia de lo real.

Las anticipaciones del futuro son realmente escasas en la obra de Marx, pues, como dicen Laval y Dardot, siempre rechazó «hacer bullir las marmitas del porvenir»,[18] en lo que, en esto sí, coincide con Auguste Blanqui, quien criticaba de modo encendido a los utopistas, «esos Licurgos que se creen capacitados de establecer minuto a minuto, artículo a artículo, el código del porvenir».[19] Podemos encontrar propuestas programáticas, como aquella con la que concluye *El manifiesto comunista*, pero Marx y Engels siempre subrayan su carácter coyuntural. Hasta el punto de que en las diferentes reediciones de *El manifiesto* renuncian a modificar ese diseño de programa por considerar que dicha obra es un texto histórico, es decir, fruto de un momento concreto, y que como tal debe permanecer invariable. También es posible constatar la existencia de ciertas medidas de carácter general, como pueda ser la disolución del Estado, la necesidad de no utilizar el aparato de Estado burgués en el proceso de transición, sino de articular uno propio, pero los perfiles de ese estado de transición no son descritos de modo exhaustivo, en modo alguno. La *Crítica del programa de Gotha* nos deja también su memorable propuesta de construir una sociedad en la que se trate a los individuos de tal manera que se exija de ellos tanto como puedan dar y se les retribuya con tanto como necesiten, pero esa magnífica expre-

18 P. Dardot y Ch. Laval, *Marx, prénom: Karl*, p. 12.
19 A. Blanqui, *Maintenant, il faut des armes*, La Fabrique, París, 2006, p. 213.

sión, que nos coloca ante un comunismo de la diferencia, es poco más que un principio regulador de las relaciones jurídicas del futuro.

El materialismo, cuando se vuelca hacia el futuro, nos coloca, necesariamente, ante el terreno de la imaginación, de la imaginación instituyente, como la califica Cornelius Castoriadis.[20] Pues se trata de destituir un mundo para instituir otro nuevo. Por decirlo a la manera nietzschiana, se trata de pronunciar primero un gran no, que fulmine lo anterior, y luego un poderoso sí que aliente lo nuevo. En Marx, en rigor materialista, no hay anticipaciones, ni de conciencia ni de diseño social. Se trata de hacer frente al presente y resolver sus problemas. Este planteamiento, mal entendido, nos llevaría a un presentismo que, desde luego, no contemplamos, pues es preciso poseer una brújula que oriente la praxis. Esa brújula es la imaginación, más en concreto la imaginación de lo común.

6.2.2 Imaginar lo común

Una de las apuestas teóricas más potentes, y con una mayor carga política e ideológica, que llevó a cabo la economía política inglesa de Smith y Ricardo, fue la naturalización de la propiedad privada y, paralelamente, el cuestionamiento de la propiedad comunal. Los economistas burgueses hicieron de la propiedad privada expresión de la esencia de la naturaleza humana y la convirtieron en la piedra angular de su sistema. La filosofía, por su parte, de la mano especialmente de Locke, reforzó esa idea, incidiendo en la naturaleza esencialmente propietaria de los individuos y estable-

20 C. Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

ciendo un vínculo entre trabajo y propiedad, dando origen así a la gran contradicción del liberalismo, un sistema que entiende que la propiedad deriva del trabajo del sujeto, pero que niega a la inmensa mayoría de los sujetos la propiedad sobre el fruto de su trabajo y que, al mismo tiempo, erige en propietarios a quienes no desempeñan trabajo productivo alguno.

Pero no solo en el campo teórico se libró esa batalla para convertir a la propiedad privada en el centro de la arquitectura social. También en los campos de batalla. La guerra civil que se extiende por buena parte del siglo XVII en Inglaterra tiene mucho que ver con esta pretensión, como se puede comprobar en los debates de Putney de 1647 en el seno del New Model Army, el ejército parlamentarista que se opone a la aristocracia absolutista y feudal. En esos debates,[21] los sectores que acabarán por imponerse en la política inglesa, representados en aquel momento por Cromwell, intentan vincular el derecho a voto con la posesión de propiedades, con lo que dejaban fuera del acceso al sufragio a una mayoría de la población, representada en el ejército por *levellers* y *diggers*, defensores del sufragio universal. Marx analiza de una forma muy dura y significativa el resultado final de este proceso: «La *"glorious Revolution"* entregó el poder, al entregarlo a Guillermo III de Orange, a los capitalistas y terratenientes elaboradores de plusvalía. Estos elementos consagraron la nueva era, entregándose en escala gigantesca *al saqueo de los terrenos de dominio público*, que hasta entonces sólo se había practicado en proporciones muy modestas. Estos terrenos fueron regalados, vendidos a precios irrisorios o simplemente anexionados por

21 Al respecto, *vid. Los debates de Putney*, Capitán Swing, Madrid, 2010.

otros terrenos de propiedad privada, sin molestarse en encubrir la usurpación bajo forma alguna».[22]

Como es bien sabido, Marx confrontó con dureza con los economistas burgueses, a los que reprochó, entre otras cosas, naturalizar la economía y desvincularla de sus nexos sociales e históricos. Las formas de propiedad, entiende Marx, se corresponden con los diversos modos de producción, no con una inexistente naturaleza humana. Y la propiedad común ha desempeñado un importantísimo papel en la historia de la humanidad, como subraya Engels en una nota añadida a la edición inglesa de 1888 y alemana de 1890 de *El manifiesto*, en la que glosa los descubrimientos de la antropología en este campo,[23] o Marx en una carta dirigida a Kugelmann en febrero de 1870, en la que vincula la comuna rusa con otras formas comunales a lo largo de la historia.[24]

Por ello, Marx se dedicó en diversos momentos de su obra a reflexionar sobre la economía del común y sobre las estrategias desarrolladas por la burguesía para acabar con ella. Lo que en sus inicios no fue sino un artículo periodístico, en la *Gaceta renana*, de denuncia de la legislación sobre el robo de leña, acabó convirtiéndose, en *El capital*, en toda una teoría en torno a la acumulación originaria de capital.

En efecto, en 1842, el joven Marx redactó una serie de cinco artículos sobre los debates en la Dieta Renana a propósito de la Ley acerca del robo de leña, ley que pretende otorgar la categoría de robo a lo que, hasta la fecha, solo se había considerado delito forestal. El quid de la cuestión residía en calificar de robo la recolección

22 K. Marx, *El Capital,* I, pp. 615-616.
23 F. Engels, OME 9, p. 136.
24 K. Marx, *Cartas a Kugelmann*, p. 153.

de madera muerta del suelo de los bosques, mientras que hasta ese momento, desde la *Constitutio criminalis carolina*, de 1532, solo se consideraba robo cuando se talaba madera de un árbol vivo. Marx se esfuerza en mostrar la diferencia entre cortar una propiedad, «separarla con violencia de su conjunto orgánico», lo que constituye «un abierto atentado al árbol y por lo mismo un abierto atentado al propietario del árbol»,[25] y recoger del suelo madera caída. «En el caso de la leña suelta —argumenta Marx—, en cambio, nada se separa de la propiedad. El ladrón de leña dicta un juicio arbitrario contra la propiedad. El recolector de leña suelta, sólo lleva a cabo un juicio que ha dictado la misma naturaleza de la propiedad, pues poseéis solamente el árbol y el árbol ya no posee esas ramas».[26] Más allá de la argumentación, un tanto forzada, sin duda, lo que realmente resulta interesante es la consecuencia que Marx extrae del proceso y que no es otra que la conversión de «un derecho consuetudinario de los pobres en monopolio de los ricos»[27] y, con ello, la necesaria conversión en delincuentes de los que hasta ese momento habían sido ciudadanos.

Si en estos artículos, Marx se aplica a la denuncia de un caso concreto, años más tarde, en *El capital* dedicará todo un capítulo al análisis del proceso de expropiación de bienes comunales a gran escala, lo que se conoce como «acumulación originaria». Para explicar el surgimiento del capitalismo, la economía política burguesa se veía obligada a salir del círculo vicioso de su teoría del beneficio, incapaz de explicar la génesis de los capitales necesarios para el gran desarrollo industrial. Es así como

25 K. Marx, *En defensa de la libertad*, p. 207.
26 Ib., pp. 207-208.
27 Ib., p. 215.

Adam Smith hará referencia a la acumulación originaria, anterior a la acumulación capitalista y condición necesaria para la misma. Sin embargo, como en el caso de Locke, que idealiza y falsea el origen de la propiedad, Smith, dando continuidad a la fábula liberal, proporciona una visión idílica de la acumulación originaria, como Marx denuncia con evidente sentido del humor. Aunque largo, merece la pena reproducir el fragmento. La voz de Marx resuena como la del padre que cuenta a su hija pequeña un cuento cargado de fantasía:

> Esta acumulación originaria viene a desempeñar en economía política el mismo papel que desempeña en teología el pecado original. Al morder la manzana, Adán engendró el pecado y lo transmitió a toda la humanidad. Los orígenes de la primitiva acumulación pretenden explicarse relacionándolos con una anécdota del pasado. En tiempos muy remotos —se nos dice— había, de una parte, una minoría trabajadora, inteligente y sobre todo ahorrativa, y de la otra un tropel de descamisados, haraganes, que derrochaban cuanto tenían y aún más. Es cierto que la leyenda del pecado original teológico nos dice que el hombre fue condenado a ganar el pan con el sudor de su frente; pero la historia del pecado original económico nos revela por qué hay gente que no necesita sudar para comer. No importa. Así se explica que mientras los primeros *acumulaban riqueza*, los segundos acabaron por no tener ya nada que vender más que su pelleja. De este pecado original arranca la pobreza de la gran mayoría, que todavía hoy, a pesar de lo mucho que trabajan, no tienen nada que vender, salvo sus personas, y la *riqueza de una minoría*, riqueza que no cesa de crecer, aunque haga ya muchísimo tiempo que sus propietarios dejaron de trabajar [...]. Tan pronto como se plantea el tema de la propiedad, se convierte en un deber sacrosanto abrazar el punto de vista de la cartilla infantil, como el único que cuadra a todas las edades y todos los periodos. Sabido es que en la historia real desempeñan un gran papel la conquista, la esclavización, el robo y el asesinato; la violencia, en una palabra. En la dulce economía política, por el contrario, ha reinado siempre el idilio. Las únicas fuentes de riqueza han sido desde el primer momento la ley y el «trabajo».[28]

28 K. Marx, *El Capital,* I, p. 607.

La sintonía entre los planteamientos filosóficos de Locke y los económicos de Smith es total. Mientras para el primero la legitimidad de la propiedad se fundamenta en el trabajo, para el segundo, el volumen de la misma tiene su origen en la diferencia de esfuerzo y dedicación de los individuos. Sorprende la vocación empirista del liberalismo británico, sorprende que Locke defienda que en el origen de las ideas se halla el conocimiento sensible, pues no existe ninguna percepción sensorial que permita fundamentar las afirmaciones liberales sobre el origen y desarrollo de la propiedad. Más bien al contrario, de la percepción de la realidad debiera deducirse que quienes más trabajan son quienes menos poseen. El empirismo británico cierra los ojos ante la realidad social y se vuelca, en lo político, en la más pura ideología. Por ello, Marx y Engels, en el *Manifiesto*, denunciarán que quienes acusan a los comunistas de pretender dejar sin propiedad a la gente son quienes, en realidad, han desposeído a la mayoría de la población.[29]

Marx va a poner de manifiesto la enorme violencia que acompaña el proceso de acumulación primitiva de capital, los «trazos de sangre y fuego»[30] con los que se escribe la historia de los orígenes del capitalismo, la prehistoria del capital. El final de la Edad Media y el comienzo de la Moderna contempla un proceso, especialmente en Inglaterra, de progresiva privatización de tierras comunales que tiene como resultado la privatización de sus recursos —madera, pastos— y, cuando se trataba de tierras de aprovechamiento agrícola, la pérdida del trabajo de quienes las habían explotado comunalmente hasta ese momento. Ambas cuestiones provocan un

29 K. Marx-F. Engels, *El manifiesto comunista*, p. 154.
30 K. Marx, *El Capital*, I, p. 609.

empobrecimiento de buena parte de la población y la aparición de amplísimas masas de desempleados que carecen de cualquier fuente de ingresos y que van a errar por campos y bosques, muchas veces al margen de la ley. Diferentes monarcas ingleses van a promulgar Leyes de pobres, de una extremada dureza, que contemplaban incluso la pena capital en caso de reincidencia en el vagabundaje. Como apuntan Marx y Engels en *La ideología alemana*, solo bajo el reinado de Enrique VIII se produjo la ejecución de 72 000 personas.[31] Ese régimen de terror es el que empujó a grandes masas de población hacia las ciudades, donde se convirtieron en mano de obra muy barata para las manufacturas textiles. Marx sentencia que «el *capital* viene al mundo chorreando sangre y lodo por todos los poros, desde los pies a la cabeza».[32] La acumulación originaria es el proceso por el que una ingente masa de propietarios, bajo la forma de propiedad comunal, son desposeídos, en beneficio de una élite económica y política, que utiliza bien sea la violencia, bien sea la ley, para asentar su dominio. De este modo, «la *expropiación que priva a la gran masa del pueblo de la tierra y de los medios de vida e instrumentos de trabajo,* esta espantosa y difícil *expropiación de la masa del pueblo*, forma la prehistoria del capital».[33] La visión idílica liberal queda desenmascarada mediante el análisis histórico, a través del seguimiento de los procesos sociales.

Si el liberalismo alentó un proceso de privatización de bienes comunes en la Europa de la Modernidad, el neoliberalismo se está aplicando a un proceso semejante

31 K. Marx-F. Engels, *La ideología alemana*, pp. 63-64.
32 K. Marx, *El Capital,* I, p. 646.
33 Ib., pp. 647-648.

en nuestras sociedades posmodernas. Como bien argumentan Laval y Dardot, estamos asistiendo a una «nueva ola de *enclosures*»,[34] de privatización de bienes comunes, como pueda serlo el agua. A ello es preciso unir el proceso de erosión de lo público que acompaña a todo proyecto neoliberal que se precie, ya sea implementado por gobiernos liberales o socialdemócratas. Más allá de la evidente distancia entre lo público y lo común, no cabe ninguna duda de que la erosión de ambos apunta directamente contra los intereses de una mayoría social cada vez más sometida al expolio neoliberal. Cuando servicios de carácter público, como la salud o la educación, cuando prestaciones sociales como las pensiones, son progresivamente transferidas al ámbito privado y convertidas en negocio, una importante parte del patrimonio individual es transferida a manos privadas. Cuando los presupuestos públicos son colocados al servicio del enjuague de la deuda privada, cuando se convierten en fianza para ruinosos negocios privados, como constatamos a diario en la realidad española, el patrimonio colectivo, construido a partir de la tributación de la ciudadanía, es utilizado nuevamente para garantizar el beneficio privado. Los tiempos han cambiado y las formas de expolio con ellos. Dado que quedan pocos bienes que privatizar, con la excepción del agua, se trata de privatizar servicios y prestaciones, que habían sido conquistados durante largos decenios de luchas sociales. En todo caso, nos hallamos ante una situación que bien pudiera sintetizarse en el comunicado de la Coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida de Cochabamba, de diciembre de 1999: «Hemos sufrido un gran robo, cuando no somos propietarios de nada».

34 Ch. Laval y P. Dardot, *Común*, Gedisa, Barcelona, 2015, p. 21.

Páginas más arriba hablábamos del problema de la transición, poníamos de manifiesto cómo no es posible establecer un paralelismo entre la transición del feudalismo al capitalismo con la que pudiera producirse entre el capitalismo y el comunismo, a pesar de que Marx sí lo defienda en ciertos textos. Transitar hacia el comunismo deberá exigir un esfuerzo de imaginación, pues las huellas de una sociedad diferente no se adivinan en las entrañas de las sociedades del capitalismo avanzado. Como bien es sabido, Marx argumentaba que «la anatomía del hombre es la clave para la anatomía del mono»; y añadía: «Lo que en las especies animales inferiores indica una forma superior, no puede, por el contrario, comprenderse sino cuando se conoce la forma superior. La economía burguesa proporciona así la clave para la economía antigua, etc.».[35] Nosotros, monos del capital, no podemos anticipar la arquitectura anatómica de la sociedad por venir. Ello no obsta para que sea una arquitectura urgente, que es preciso delinear al paso de la revolución, pues sin ella, sin una alternativa al actual modo de vida, todo proceso político se desmoronaría como un castillo de naipes. Así lo entiende Marx: «Si el proletariado derriba la dominación política de la burguesía, su victoria solo será pasajera [...] mientras en el curso de la historia, en su "movimiento", no se hayan creado las condiciones materiales que hacen necesaria la abolición de la forma de producción burguesa y por ello también la caída definitiva de la dominación política de la burguesía».[36]

Imaginar lo común. Imaginar lo común para decidir políticamente sobre qué estableceremos, en una

35 K. Marx, prólogo inédito a la *Contribución a la crítica de la economía política,* Comares, Granada, 2008, p. 188.

36 K. Marx, «La crítica moralizante y la moral crítica», en *Escritos de juventud*, pp. 143-144.

sociedad por venir, estatuto de inapropiabilidad, tal como señalan Laval y Dardot.[37] Lo común tiene carácter histórico, fluctúa con las luchas y marca potencias y debilidades. La memoria de lo común, de su proceso de expropiación, nos proporciona claves para la construcción del porvenir. Pues donde se produjeron las grandes ofensas que fundamentaron el capitalismo podemos intuir los caminos de una restitución histórica.

Del mismo modo que Marx hablaba, de modo jocoso, de esa historia mitológica, de ese pecado original que fundamentó un presente de expolio y dominación, quizá nuestra mitología histórica, profundamente materialista, pueda apelar a restañar la herida que el capital abrió en la carne del común. De tal modo que el comunismo se convierta en el ungüento mágico que cure la historia.

37 Ch. Laval y P. Dardot, *Común.*

7. Conclusión. Spinoza-Marx-Nietzsche: el dispositivo ateo

En las páginas que anteceden, hemos realizado un recorrido por Marx intentando iluminar su obra desde el prisma que nos proporciona su ateísmo. Entendemos que las implicaciones del mismo son múltiples y afectan a todos los aspectos de la obra de Marx. Es más, el ateísmo puede convertirse en la piedra de toque que nos permite discernir, entre los diferentes Marx que hemos visto aparecer a lo largo del texto, una línea de coherencia teórica que convierte a nuestro autor en uno de los hitos fundamentales de la Modernidad antagonista. Y más allá de ella, del pensamiento antagonista en su conjunto.

En efecto, el conjunto de la historia del pensamiento puede ser leído como un proceso de contraposición entre un pensamiento de la transcendencia, que el poder siempre ha utilizado como instrumento de afianzamiento de su dominio, y un pensamiento inmanente, libre de toda servidumbre y abierto al vértigo de la producción materialista. Nietzsche denunció con firmeza el hastío nihilista de una tradición, la del idealismo, presa hasta la extenuación de los mismos gestos filosóficos, tras de los cuales se hallaba siempre la presencia,

de una u otra manera, de la divinidad. No en vano el Espíritu hegeliano ha sido definido por José Luis Rodríguez García como el «cadáver de la teología».[1] Una teología que, de la mano de Platón y Aristóteles, se convirtió en el canon de la filosofía sistémica occidental. Platón llevó a cabo una potentísima labor de retranscendentalización del discurso filosófico,[2] que, nacido en las costas de Asia Menor con una vocación abiertamente inmanentista y antiteológica, fue usurpado por los delirios metafísicos platónicos. Delirios que se enseñorearon del pensar hasta, precisamente, la consolidación del dispositivo ateo de la mano de Marx y Nietzsche. No es en absoluto casual que la máquina de guerra socrático-platónica se constituya como expresión política de las tendencias antidemocráticas que pugnan por hacerse hegemónicas en la Atenas de finales del siglo V a. de E. Esa vocación antidemocrática, antipopular, elitista y reaccionaria, es la que va a acompañar al discurso idealista a lo largo de la historia. De ahí que, como pertinentemente ha planteado Jesús Ezquerra, el conocido *topos* spinoziano *Deus sive Natura* pueda desdoblarse, políticamente, en *Rex sive multitudo*, de tal modo que la supresión de *Deus* en beneficio de *Natura*, de la transcendencia en favor de la inmanencia, conlleve la apuesta política por la democracia *(multitudo)* frente a la monarquía *(rex)*.[3]

La Modernidad no es ajena a la hegemonía del pensamiento de la transcendencia. Si bien es cierto que,

1 J. L. Rodríguez, *Mirada, escritura, poder. Una relectura del devenir occidental*, Bellaterra, Barcelona, 2002, p. 108.

2 Al respecto, *vid.* E. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, y A. Capizzi, *Platone nel suo tempo*, Edizioni dell´Ateneo, Roma, 1984.

3 J. Ezquerra, *Un claro laberinto. Lectura de Spinoza*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2014.

frente al pensamiento medieval, en la Modernidad se produce una cierta laicización del discurso, la presencia de lo teológico no deja de desempeñar un papel de primer orden. El pensamiento burgués también hará de la religión y de dios uno de los fundamentos de su poder y mantendrá a ambos como instancia reguladora de su pensamiento. Kant, por ejemplo, que había realizado el loable intento de apartar a dios y la religión de la fundamentación de la moral, verá cómo aquello que había expulsado por la puerta, vuelve a colársele por la ventana, como puede verse en sus conocidos postulados de la razón práctica, que vuelven a someter el pensamiento a la hegemonía de la religión.

Pero esa misma Modernidad verá articularse un potentísimo dispositivo ateo que, a diferencia de lo que había ocurrido en otros momentos de la historia del pensamiento, comenzará a desempeñar un papel relevante y permitirá la construcción de una nueva ontología, liberada de trasmundos inventados y de ficciones metafísicas. Spinoza comenzó, en una profunda soledad, con la conciencia de un terrible peligro, un camino que Marx y Nietzsche se encargaron de pavimentar a lo largo del siglo XIX. Si es cierto, como apunta Deleuze y hemos mencionado en la introducción de este trabajo, que el tema de la muerte de dios debe atribuirse en el XIX a L. Feuerbach, también lo es que este no extrae la implicaciones teóricas que el ateísmo impone y queda preso de un esencialismo, especialmente en el ámbito de la antropología, que lo coloca en el seno de la tradición dominante de la Modernidad.

Porque si algo ha puesto de manifiesto el dispositivo ateo al que hacemos referencia es la inconveniencia del modelo de sujeto establecido por la Modernidad dominante. Un sujeto esencialista, fundamentado en una

naturaleza humana común, huella de esa divinidad que se halla detrás de todo pensar idealista. El materialismo moderno disuelve el núcleo duro del liberalismo, el sujeto, pero no para acabar con el mismo, como algunas lecturas apresuradas o maliciosas pretenden deducir, sino para denunciar la ficción construida desde el idealismo y desarrollar una teoría materialista de la subjetividad. Solo desde esa concepción del sujeto será posible desarrollar una política materialista, una política que, como indica Spinoza, tome a los sujetos como son, no como nos gustaría que fuesen. «Los filósofos [...] —escribe Spinoza en las primeras líneas de su *Tratado político*— conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieren que fueran. De ahí que, las más de las veces, hayan escrito una sátira, en vez de una ética, y que no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica».[4]

Esa, la concreción de una política materialista, es la tarea común a la que se aplican Marx y Spinoza. En ambos encontramos una teorización de los procesos de subjetivación de los que el sujeto será efecto. En ambos el sujeto se muestra como resultado de una realidad múltiple y en devenir. En ambos la libertad será entendida como el resultado de la pugna entre el sujeto y esa realidad constituyente, no como un atributo inherente a un sujeto carente de marcas históricas y determinaciones sociales. Como dice Marx, con evidentes resonancias spinozianas, «la libertad [...] sólo puede consistir en que el ser humano socializado, los productores asociados regulen su metabolismo con la naturaleza de un modo racional, lo pongan bajo su

4 B. Spinoza, *Tratado político*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pp. 77-78.

control común, en vez de dejarse dominar por él como por una fuerza ciega, y que lo lleven a cabo con el menor gasto de fuerza posible y bajo las condiciones más dignas de la naturaleza humana y las más adecuadas a ella».[5] Como podemos ver, tanto en Marx como en Spinoza, la potencia del sujeto aumenta como consecuencia de la composición con otros sujetos, es decir, mediante la constitución de un sujeto colectivo. El *conatus*, la voluntad de permanencia en el ser que, Spinoza *dixit*, acompaña a todo individuo, adquiere una mayor potencia en la medida en que la potencia del individuo se acrecienta como consecuencia de la composición con otros sujetos, dando lugar a un individuo más complejo. Surge así el *conatus* de la multitud, la potencia política del sujeto colectivo. Nuevamente vemos anudarse a Spinoza y Marx, convertirse en fermento mutuo, al reflexionar, políticamente, sobre las condiciones de posibilidad de una política materialista de la diferencia antagonista. Como certeramente apunta Montserrat Galcerán, «Marx propone pensar los colectivos como conjuntos de seres humanos "conjuntados" en función de situaciones compartidas, especialmente situaciones de clase. En ellos la singularidad no desaparece puesto que los contextos, las tradiciones, las consecuencias de las luchas o las circunstancias concretas influyen en su composición y en su dinámica».[6]

Por otro lado, la confabulación entre Marx y Nietzsche expresa también la potencia del dispositivo ateo. Ideología y fábula son dos nombres para expresar una misma

5 K. Marx, *El Capital*, III, p. 759.

6 M. Galcerán, *Deseo (y) libertad,* Traficantes de sueños, Madrid, 2009, p. 84.

convicción: aquella que hace del relato de lo real el resultado de una lucha de fuerzas. Ambos autores entienden que toda descripción de la realidad está sometida a un juego de intereses desprendidos de un modo concreto de habitar el mundo. Hemos visto cómo Marx, a propósito de la acumulación originaria de capital, denunciaba la fábula mitológica construida por la burguesía, una fabulación que acompaña a todo su proceso discursivo. No en vano para Marx y Engels, la ideología, en la forma en que es denunciada en *La ideología alemana*, es un relato construido en función de unos intereses específicos y que carece de asiento en la realidad material. El poder es una gran constructor de fábulas, de realidades que, como hemos visto, serán publicitadas por sus medios de comunicación, hasta convertir el mundo en una gran fábula, en un *matrix* mediático. «Todo es fábula» podría ser la divisa del mundo de la subsunción real. La eficacia de la fabulación capitalista se manifiesta en su capacidad de construcción de subjetividad, lo que nos vuelve a colocar en la cuestión sobre la que reflexionábamos anteriormente. Fabular de otro modo, construir otro relato del mundo, de vocación materialista, antagonista, se presenta como condición indispensable para la construcción de otras formas de subjetividad que posibiliten otra forma de política y, con ella, alumbre una nueva sociedad.

En todo caso, y como apuntábamos más arriba, leer a Marx a la luz del dispositivo ateo nos permite recortar un cierto Marx de entre los diversos Marx posibles. Un Marx, entendemos, más coherente con la vocación materialista y antagonista que preside su proyecto político. Si antes hemos dicho que la historia del pensamiento puede entenderse como la de la contraposición entre el idealismo y el materialismo, entre pensamiento de la

transcendencia y pensamiento de la inmanencia, entre pensamiento constituido y pensamiento constituyente,[7] es necesario precisar que esas líneas de pensamiento no producen separaciones nítidas entre los pensadores, no trazan una línea de demarcación a cada uno de cuyos lados podamos colocar a los diferentes autores. En muchas ocasiones, esas líneas de pensamiento se mezclan en un mismo autor, dando lugar a paradojas, contradicciones, abriendo la puerta a diferentes lecturas. Es lo que ocurre con Marx, que se halla sometido en ocasiones a las potentes inercias de la Modernidad dominante, que le impregnan, en algunos de sus textos, de teleología y determinismo. Pues, como escribe Sartre en su *Mallarmé*, «[...] las ideologías arruinadas no se derrumban de un solo golpe, dejan paños de muralla en los espíritus».[8] Sin duda, y por desgracia, se le puede leer *more estaliniano*, es decir, de un modo idealista, mecanicista y dogmático, eclesial. Por ello resulta imprescindible someterlo al dispositivo ateo, pues de ese modo rescatamos un Marx no solo más coherente con el discurso materialista del que se reivindica, sino mucho más eficaz para desarrollar una política antagonista en la actualidad. El Marx ateo, parafraseando a Althusser, no sabe de orígenes ni de fines, de esencias, de fundamentos. Por ello, no puede deducirse de él una teoría de la historia de carácter determinista, sometida a unas leyes universales que él mismo se encargó de impugnar. Se equivoca Gramsci[9] al argumentar que la Revolución

7 Sobre la relación entre pensamiento constituido y constituyente, *vid.* J. M. Aragüés, *Líneas de fuga*.

8 J. P. Sartre, *Mallarmé. La lucidez y su cara de sombra*, Arena Libros, Madrid, 2008, p. 142.

9 A. Gramsci, *Avanti!,* 24 de noviembre de 1917; *Il Grido del Popolo*, 5 de enero de 1918.

Rusa se hizo contra *El capital*. Precisamente por querer hacerla a la manera de *El capital*, el leninismo desarrolló una serie de iniciativas, especialmente en materia agraria, con la entrega de tierras en propiedad a los campesinos, que hubieran escandalizado al propio Marx, como escandalizaron a Rosa Luxemburg.[10]

Ese ateísmo de Marx, más radical que el de Feuerbach, nos permite detectar en nuestro autor la presencia de una potentísima antropología de la diferencia, crítica con cualquier forma de humanismo, de esencialismo. El ateísmo se muestra como un potente corrosivo de la identidad, que se había constituido en obsesión teórica del pensamiento dominante. Como bien recuerda José Luis Rodríguez García, «el combate contra la diferencia se muestra como una de las obsesiones fundacionales del devenir occidental: su despliegue se evidencia en la construcción de una metáfora sorprendente, compleja y abrasadora».[11] Spinoza, Marx y Nietzsche se convierten en adelantados de la diferencia.

El simplismo de cierta tradición marxista está muy lejos de hallar asiento en los textos de Marx. Por el contrario, Marx goza de una complejidad que todavía no ha sido suficientemente desentrañada, quizá como consecuencia de que ciertos textos publicados bien entrado el siglo XX y que nos presentaban otra cara de Marx, aparecen en escena cuando el oficialismo marxista ya había delimitado con precisión los contornos de la ortodoxia.

En este sentido, resulta paradójico que, de entre los textos editados en la década de los 30, sean los *Manuscritos* del 44 los que abrieran la puerta para una lectura

10 R. Luxemburg, «La revolución rusa», en *Obras escogidas II*, Ayuso, Madrid, 1978.

11 J. L. Rodríguez, *Mirada, escritura, poder*, p. 30.

diferente de Marx. Y decimos que resulta paradójico porque se ha utilizado este texto para fundamentar un verdadero oxímoron, un Marx humanista, que creemos absolutamente alejado de ese rigor materialista y ateo que venimos propugnando. Quizá las urgencias de una Europa desgarrada por el conflicto y la guerra explique que, en un determinado momento, el final de la II Guerra Mundial, todos los discursos se presenten como humanistas;[12] quizá los horrores del estalinismo, denunciados por el XX Congreso del PCUS, expliquen el éxito de esta aberrante lectura de Marx en el seno del marxismo oficialista soviético. Sin embargo, son otros dos textos publicados en esas fechas, *La ideología alemana* y los *Grundrisse*, los que permiten poner en cuestión algunos de los tópicos que ese oficialismo había venido construyendo en las primeras décadas del siglo XX.

Ahora bien, en ese momento las inercias son ya demasiado poderosas y más que una lectura atenta de los textos de Marx, lo que interesa, desde la órbita estalinista, es la construcción de un corpus teórico útil para los intereses políticos más inmediatos. Koestler, en esa magnífica novela que es *El cero y el infinito*, lo resume de la siguiente manera: «los principios de una filosofía incendiaria dejaban lugar a un período de completa esterilidad. La teoría revolucionaria se había congelado convirtiéndose en un culto dogmático con catecismo simplificado y fácil de asimilar, con el Número Uno como sumo sacerdote pronunciando la misa. Sus discursos y artículos presentaban también en su estilo el

12 Al finalizar la II Guerra Mundial, buena parte de los discursos filosóficos, con la excepción del heideggeriano, se reclamarán humanistas. Comunistas, existencialistas, liberales, todos ellos pugnan por apropiarse del concepto. Al respecto, *vid.* J. M. Aragüés, *De la vanguardia al cyborg*, p. 99 y ss.

carácter de un catecismo infalible; se subdividían en preguntas y respuestas, con una grosera simplificación de los problemas y los hechos».[13] La misa estalinista se enfrenta directamente al ateísmo marxiano.

Marx ateo. Marx, que manifestó su hastío ante la insistencia en la crítica a la religión de los jóvenes hegelianos; Marx, que porfió para retirar de los estatutos de la AIT cualquier referencia al ateísmo, con el objetivo de no dificultar ciertas alianzas políticas; Marx, que calificó la religión como las flores de la cadena que nos aprisiona. Marx ateo, sutilmente ateo, ontológicamente ateo. No es posible leer a Marx al margen de su ateísmo, aunque el ateísmo no sea, ni mucho menos, el centro de su reflexión teórica. El ateísmo es en Marx, como en Spinoza y Nietzsche, la savia invisible que nutre todo su pensamiento, el corrosivo ácido que diluye las formas coaguladas del pensamiento constituido. El ateísmo es la cifra de la coherencia de Marx, la lente que permite discernir la lógica materialista que atraviesa el discurso marxiano y que se opone a las inercias de la Modernidad sistémica. El ateísmo es el mecanismo poderoso que capacita a Marx para vencer de nuevo la batalla contra todos los intentos de normalización y transcendentalización que en su nombre se han realizado. El ateísmo ontológico de Marx es la condición de posibilidad para que su discurso no se coagule y para que siga siendo un instrumento fundamental para comprender nuestro presente. Y, claro está, para transformarlo.

13 A. Koestler, *El cero y el infinito*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1992, p. 188.

Epílogo
(A partir de la ilustración de cubierta)

Reunión entre Marx y una delegación rusa (30 de febrero de 1884, algún lugar en los alrededores de Zaragoza, probablemente, Movera).

—¡No y no! —espetó Marx irritado, mientras se cortaba las uñas ante sus atónitos seguidores rusos—, yo nunca he dicho eso. ¿Es que no saben leer? *El Capital* habla de Europa occidental… ¿A quién se le ha ocurrido esa majadería de que Rusia debe seguir el mismo camino de Inglaterra?

—Pero —se atrevió a replicar uno de sus interlocutores— las leyes de la historia…

—¿¿¿¡¡¡Leyes de la historia!!!??? —tronó un Marx cada vez más irritado y que acababa de arrancarse medio meñique del pie derecho con el cortaúñas—. ¿Acaso creen que soy un metafísico, camaradas? No hay tales leyes, sino procesos concretos, tendencias, coyunturas, a las que hay que saber responder. ¡No quieran recetas! ¡No existen! Vivimos en el vértigo materialista.

—Nuestro proletariado es débil… —inició un segundo.

—Ciertamente. Por el contrario, ustedes poseen una comuna rural muy extendida, que bien pudiera ser la base de un proceso revolucionario que…

—¿¿En el campo??

—¿Dónde si no en Rusia? —respondió mientras un trozo de uña de su dedo gordo iba a posarse en un página del *Tratado político* de Spinoza, que tenía abierto en la mesa y cuya lectura habían interrumpido los rusos—. ¿O es que quieren ustedes privatizar la tierra para luego volverla a colectivizar? Menuda ocurrencia… —Un joven ruso, llamado Vladímir Ilich, torció el gesto.

El gato preferido de Marx, Federico, que siempre estaba, según decía su dueño bromeando, «más allá del bien y del mal», entró maullando en la habitación y comenzó a refrotarse en los pantalones de los rusos, quienes, a consecuencia de un ataque de alergia, empezaron a estornudar violentamente. Raros como eran, sus estornudos, en lugar de sonar con el convencional ¡achís!, parecían algo así como *¡zasulich!, ¡zasulich!…* Al tercer estornudo, Marx, como si despertara de un sueño repentino, exclamó sobresaltado:

—Lo siento, camaradas, pero he de responder a una carta.

Bibliografía

Althusser, L., «La querelle de l'humanisme», en *Écrits philosophiques et politiques II*, Stock-IMEC, París, 2001.

Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, Madrid, 1973.

Althusser, L., *Para un materialismo aleatorio*, Arena Libros, Madrid, 2002.

Althusser, L., *Posiciones (Freud y Lacan)*, Anagrama, Barcelona, 1977.

Althusser, L., *Ser marxista en filosofía*, Akal, Madrid, 2017.

Aragüés, J. M., *De la vanguardia al cyborg. Aproximaciones al paradigma posmoderno*, Eclipsados, Zaragoza, 2012.

Aragüés, J. M., *Líneas de fuga. Filosofía contra la sociedad idiota*, Fundación de Investigaciones Marxistas (FIM), Madrid, 2002.

Balibar, É., «Un jacobin nommé Marx?», *Magazine littéraire*, n.º 258.

Balibar, É., *La philosophie de Marx*, La Découverte, París, 2014.

Balibar, É., e I. Wallerstein, *Raza, nación, clase,* IEPALA, Madrid, 1991.

Berlin, I., *Karl Marx*, Alianza Editorial, Madrid, 1973.

Bermudo, J. M., *El concepto de praxis en el joven Marx,* Península, Barcelona, 1975.

Bermudo, J. M. (coord.), *El marxismo en la postmodernidad*, Horsori, Barcelona, 2015.

Bernstein, E., *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, Siglo XXI, México, 1982.

Blanqui, A., *Maintenant, il faut des armes*, La Fabrique, París, 2006.

Bloch, E., *El principio esperanza,* I, Aguilar, Madrid, 1977.

Blumenberg, H., *La legitimación de la Edad Moderna*, Pre-Textos, Valencia, 2008.

Capizzi, A., *Platone nel suo tempo,* Edizioni dell´Ateneo, Roma, 1984.

Castoriadis, C., *Figuras de lo pensable,* Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

Cieszkowski, A., *Prolegomena zur Historiosophie,* Veit und Co., Berlín, 1838.

Comité Invisible, *A nuestros amigos,* Pepitas de calabaza, Logroño, 2015.

Comité Invisible, *Ahora*, Pepitas de calabaza, Logroño, 2017.

Dardot, P., y Ch. Laval, *Marx, prénom: Karl,* Gallimard, París, 2012.

Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Júcar, Madrid, 1988.

Deleuze, G., *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987.

Deleuze, G., «L'immanence, une vie…», *Philosophie,* n.º 47, Minuit, París, pp. 3-7.

Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1989.

Deleuze, G., y F. Guattari, *El anti-Edipo,* Paidós, Barcelona, 1985.

Demetz, P., *Marx, Engels y los poetas*, Fontanella, Barcelona, 1968.

Dodds, E., *Los griegos y lo irracional*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.

Dussel, E., *Materiales para una política de la liberación*, Plaza y Valdés, México, 2007.

Engels, F., *Del socialismo utópico al socialismo científico. Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Equipo Editorial, San Sebastián, 1968.

Ezquerra, J., *Un claro laberinto. Lectura de Spinoza*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2014.

Fernández Liria, C., y L. Alegre, «Historia, ciencia y relato. Apuntes sobre el marxismo y la condición posmoderna», en Bermudo (coord.), 2015.

FISCHBACH, F., *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, Vrin, París, 2014.

GALCERÁN, M., *Deseo (y) libertad,* Traficantes de sueños, Madrid, 2009.

GOULD, C., *Ontología social de Marx*, Fondo de Cultura Económica (Breviarios), México, 1983.

GRAMSCI, A., *Avanti!,* 24 de noviembre de 1917; *Il Grido del Popolo,* 5 de enero de 1918.

HEINE, H., *Alemania. Un cuento de invierno,* Bosch, Barcelona, 1982.

HOBSBAWM, E., *En torno a los orígenes de la revolución industrial*, Siglo XXI, Madrid, 2009.

IBÁÑEZ, J., *Más allá de la sociología*, Siglo XXI, Madrid, 1986.

KAUTSKY, K., *La doctrina socialista,* Fontamara, Barcelona, 1975.

KOESTLER, A., *El cero y el infinito*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1992.

LAVAL, Ch., y P. DARDOT, *Común*, Gedisa, Barcelona, 2015.

LISSAGARAY, P. O., *La comuna de París*, Txalaparta, Tafalla, 2007.

LORDON, F., *Los afectos de la política*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2017.

Los debates de Putney, Capitán Swing, Madrid, 2010.

LUKÁCS, G., *Historia y conciencia de clase*, Orbis, Barcelona, 1984.

LUKÁCS, G., *Ontología del ser social*, Akal, Madrid, 2007.

LUXEMBURG, R., «La revolución rusa», en *Obras escogidas II*, Ayuso, Madrid, 1978.

MACHEREY, P., *Hegel ou Spinoza*, Maspero, París, 1979.

MAO TSE-TUNG, *Cuatro tesis filosóficas,* Anagrama, Barcelona, 1974.

MARX, K., *Cartas a Kugelmann*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975.

MARX, K., *Contribución a la crítica de la economía política*, Comares, Granada, 2004.

MARX, K., *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, en OME 5, Grijalbo, Barcelona, 1978.

Marx, K., «Crítica del programa de Gotha», en *Obras escogidas II*, Ayuso, Madrid, 1975.

Marx, K., *Cuaderno Spinoza*, Montesinos, Sevilla, 2012.

Marx, K., *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro,* Ayuso, Madrid, 1971.

Marx, K., *El Capital,* I, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

Marx, K., *El Capital,* III, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.

Marx, K., *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Espasa, Madrid, 1985.

Marx, K., *En defensa de la libertad. Los artículos de la Gaceta Renana*, Fernando Torres, Valencia, 1983.

Marx, K., *Escritos de juventud sobre el Derecho,* Anthropos, Barcelona, 2008.

Marx, K., *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Pre-textos, Valencia, 2013.

Marx, K., *La cuestión judía*, en OME 5, Grijalbo, Barcelona, 1978.

Marx, K., *La guerra civil en Francia*, Ricardo Aguilera Editor, Madrid, 1971.

Marx, K., *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse),* en OME 21, Crítica, Barcelona, 1978.

Marx, K., *Manuscritos de economía y filosofía,* en OME 5, Grijalbo, Barcelona, 1978.

Marx, K., *Miseria de la filosofía*, Orbis, Barcelona, 1984.

Marx, K., y F. Engels, *Correspondencia*, Cartago, Buenos Aires, 1972.

Marx, K., y F. Engels, *El Manifiesto comunista*, en OME 9, Grijalbo, Barcelona, 1978.

Marx, K., y F. Engels, *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1974.

Marx, K., y F. Engels, *La Sagrada Familia*, en OME 6, Grijalbo, Barcelona, 1978.

Marx, K., y F. Engels, «Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*», en *Obras escogidas,* Progreso, Moscú, 1976.

McLellan, D., *Karl Marx. Su vida y sus ideas*, Crítica, Barcelona, 1983.

Muñoz, J., *Marx*, Península, Barcelona, 1988.

Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

Payne, R., *El desconocido Karl Marx,* Bruguera, Barcelona, 1975.

Río, E. del, *La clase obrera en Marx,* Revolución, Madrid, 1986.

Ripalda, J. M., «Derrida, Foucault y la Historia de la filosofía», *Anthropos*, n.º 93, 1989.

Rodríguez, J. L., «Heine y Marx: cercanía y desencuentro», en F. J. Martínez (ed.), *Romanticismo y marxismo*, Fundación de Investigaciones Marxistas, Madrid, 1994, pp. 107-144.

Rodríguez, J. L., *Marx contra Marx,* Endymion, Madrid, 1996.

Rodríguez J. L., *Mirada, escritura, poder. Una relectura del devenir occidental*, Bellaterra, Barcelona, 2002.

Rubel, M., *Marx sin mito*, Octaedro, Barcelona, 2003.

Ruge, A., *Arnold Ruges Briefwechsel,* I, 1886.

Sartre, J. P., *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires, 2004.

Sartre, J. P., *Mallarmé. La lucidez y su cara de sombra*, Arena Libros, Madrid, 2008.

Sartre, J. P., *Situations,* IX, Gallimard, París, 1960.

Spinoza, B., *Ética*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.

Spinoza, B., *Tratado político*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

Tosel, A., «Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza», en A. Tosel, P.-F. Moreau y J. Salem (dirs.), *Spinoza au XIX[e] siècle*, Éditions de la Sorbonne, París, pp. 127-147.

Vidarte, F., *Ética marica*, Egales, Madrid, 2007.

Wackenheim, Ch., *La quiebra de la religión según Karl Marx*, Península, Barcelona, 1973.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres del Servicio de Publicaciones
de la Universidad de Zaragoza
en septiembre de 2018

Títulos de la colección Humanidades

1 Joaquín Lomba Fuentes, *El oráculo de Narciso. (Lectura del Poema de Parménides),* 2.ª ed. (1992).

2 Luis Fernández Cifuentes, *García Lorca en el Teatro: La norma y la diferencia* (1986).

3 Ignacio Izuzquiza Otero, *Henri Bergson: La arquitectura del deseo* (1986).

4 Gabriel Sopeña Genzor, *Dioses, ética y ritos. Aproximación para una comprensión de la religiosidad entre los pueblos celtibéricos* (1987).

5 José Riquelme Otálora, *Estudio semántico de* purgare *en los textos latinos antiguos* (1987).

6 José Luis Rodríguez García, *Friedrich Hölderlin. El exiliado en la tierra* (1987).

7 José María Bardavío García, *Fantasías uterinas en la literatura norteamericana* (1988).

8 Patricio Hernández Pérez, *Emilio Prados. La memoria del olvido* (1988).

9 Fernando Romo Feito, *Miguel Labordeta. Una lectura global* (1988).

10 José Luis Calvo Carilla, *Introducción a la poesía de Manuel Pinillos. Estudio y antología* (1989).

11 Alberto Montaner Frutos, *Política, historia y drama en el cerco de Zamora. La* Comedia segunda de las mocedades del Cid *de Guillén de Castro* (1989).

12 Antonio Duplá Ansuategui, Videant consules. *Las medidas de excepción en la crisis de la República Romana* (1990).

13 Enrique Aletá Alcubierre, *Estudios sobre las oraciones de relativo* (1990).

14 Ignacio Izuzquiza Otero, *Hegel o la rebelión contra el límite. Un ensayo de interpretación* (1990).

15 Ramón Acín Fanlo, *Narrativa o consumo literario (1975-1987)* (1990).

16 Michael Shepherd, *Sherlock Holmes y el caso del Dr. Freud* (1990).

17 Francisco Collado Rodríguez (ed.), *Del mito a la ciencia: la novela norteamericana contemporánea* (1990).

18 Gonzalo Corona Marzol, *Realidad vital y realidad poética. (Poesía y poética de José Hierro)* (1991).

19 José Ángel García Landa, *Samuel Beckett y la narración reflexiva* (1992).

20 Ángeles Ezama Gil, *El cuento de la prensa y otros cuentos. Aproximación al estudio del relato breve entre 1890 y 1900* (1992).

21 Santiago Echandi, *La fábula de Aquiles y Quelone. Ensayos sobre Zenón de Elea* (1993).

22 Elvira Burgos Díaz, *Dioniso en la filosofía del joven Nietzsche* (1993).

23 Francisco Carrasquer Launed, *La integral de ambos mundos: Sender* (1994).

24 Antonio Pérez Lasheras, Fustigat mores. *Hacia el concepto de la sátira en el siglo XVII* (1994).

25 M.ª Carmen López Sáenz, *Investigaciones fenomenológicas sobre el origen del mundo social* (1994).

26 Alfredo Saldaña Sagredo, *Con esa oscura intuición. Ensayo sobre la poesía de Julio Antonio Gómez* (1994).

27 Juan Carlos Ara Torralba, *Del modernismo castizo. Fama y alcance de Ricardo León* (1996).

28 Diego Aísa Moreu, *El razonamiento inductivo en la ciencia y en la prueba judicial* (1997).

29 Guillermo Carnero, *Estudios sobre teatro español del siglo XVIII* (1997).

30 Concepción Salinas Espinosa, *Poesía y prosa didáctica en el siglo XV: La obra del bachiller Alfonso de la Torre* (1997).

31 Manuel José Pedraza Gracia, *Lectores y lecturas en Zaragoza (1501-1521)* (1998).

32 Ignacio Izuzquiza, *Armonía y razón. La filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher* (1998).

33 Ignacio Iñarrea Las Heras, *Poesía y predicación en la literatura francesa medieval. El* dit *moral en los albores del siglo XIV* (1998).

34 José Luis Mendívil Giró, *Las palabras disgregadas. Sintaxis de las expresiones idiomáticas y los predicados complejos* (1999).

35 Antonio Armisén, *Jugar y leer. El Verbo hecho tango de Jaime Gil de Biedma* (1999).

36 Abū ṭ Tāhir, *el Zaragozano, Las sesiones del Zaragocí. Relatos picarescos* (maqāmāt) *del siglo XII,* estudio preliminar, traducción y notas de Ignacio Ferrando (1999).

37 Antonio Pérez Lasheras y José Luis Rodríguez (eds.), *Inventario de ausencias del tiempo despoblado. Actas de las Jornadas en Homenaje a José Antonio Rey del Corral, celebradas en Zaragoza del 11 al 14 de noviembre de 1996* (1999).

38 J. Fidel Corcuera Manso y Antonio Gaspar Galán, *La lengua francesa en España en el siglo XVI. Estudio y edición del* Vocabulario de los vocablos *de Jacques de Liaño (Alcalá de Henares, 1565)* (1999).

39 José Solana Dueso, *El camino del ágora. Filosofía política de Protágoras de Abdera* (2000).

40 Daniel Eisenberg y M.ª Carmen Marín Pina, *Bibliografía de los libros de caballerías castellanos* (2000).

41 Enrique Serrano Asenjo, *Vidas oblicuas. Aspectos históricos de la* nueva biografía *en España (1928-1936)* (2002).

42 Daniel Mesa Gancedo, *Extraños semejantes. El personaje artificial y el artefacto narrativo en la literatura hispanoamericana* (2002).

43 María Soledad Catalán Marín, *La escenografía de los dramas románticos españoles (1834-1850)* (2003).

44 Diego Navarro Bonilla, *Escritura, poder y archivo. La organización documental de la Diputación del reino de Aragón (siglos XV-XVIII)* (2004).

45 Ángel Longás Miguel, *El lenguaje de la diversidad* (2004).

46 Niall Binns, *¿Callejón sin salida? La crisis ecológica en la poesía hispanoamericana* (2004).

47 Leonardo Romero Tobar (ed.), *Historia literaria / Historia de la literatura* (2004).

48 Luisa Paz Rodríguez Suárez, *Sentido y ser en Heidegger. Una aproximación al problema del lenguaje* (2004).

49 Evanghélos Moutsopoulos, *Filosofía de la cultura griega,* traducción de Carlos A. Salguero-Talavera (2004).

50 Isabel Santaolalla, *Los «Otros». Etnicidad y «raza» en el cine español contemporáneo* (2005).

51 René Andioc, *Del siglo XVIII al XIX. Estudios histórico-literarios* (2005).

52 María Isabel Sepúlveda Sauras, *Tradición y modernidad: Arte en Zaragoza en la década de los años cincuenta* (2005).

53 Rosa Tabernero Sala, *Nuevas y viejas formas de contar. El discurso narrativo infantil en los umbrales del siglo XXI* (2005).

54 Manuel Sánchez Oms, *L'Écrevisse écrit: la obra plástica* (2006).

55 Agustín Faro Forteza, *Películas de libros* (2006).

56 Rosa Tabernero Sala, José D. Dueñas Lorente y José Luis Jiménez Cerezo (coords.), *Contar en Aragón. Palabra e imagen en el discurso literario infantil y juvenil* (2006).

57 Chantal Cornut-Gentille, *El cine británico de la era Thatcher. ¿Cine nacional o «nacionalista»?* (2006).

58 Fernando Alvira Banzo, *Martín Coronas, pintor* (2006).

59 Iván Almeida y Cristina Parodi (eds.), *El fragmento infinito. Estudios sobre «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» de J. L. Borges* (2007).

60 Pedro Benítez Martín, *La formación de un francotirador solitario. Lecturas filosóficas de Louis Althusser (1945-1965)* (2007).

61 Juan Manuel Cacho Blecua (coord.), *De la literatura caballeresca al* Quijote (2007).

62 José Julio Martín Romero, *Entre el Renacimiento y el Barroco: Pedro de la Sierra y su obra* (2007).

63 M.ª del Rosario Álvarez Rubio, *Las historias de la literatura española en la Francia del siglo XIX* (2007).

64 César Moreno, Rafael Lorenzo y Alicia M.ª de Mingo (eds.), *Filosofía y realidad virtual* (2007).

65 Luis Beltrán Almería y José Luis Rodríguez García (coords.), *Simbolismo y hermetismo. Aproximación a la modernidad estética* (2008).

66 Juan Antonio Tello, *La mirada de Quirón. Literatura, mito y pensamiento en la novela de Félix de Azúa* (2008).

67 Manuela Agudo Catalán, *El Romanticismo en Aragón (1838-1854). Literatura, prensa y sociedad* (2008).

68 Gonzalo Navajas, *La utopía en las narrativas contemporáneas (Novela/Cine/Arquitectura)* (2008).

69 Leonardo Romero Tobar (ed.), *Literatura y nación. La emergencia de las literaturas nacionales* (2008).

70 Mónica Vázquez Astorga, *La pintura española en los museos y colecciones de Génova y Liguria (Italia)* (2008).

71 Jesús Rubio Jiménez, *La fama póstuma de Gustavo Adolfo y Valeriano Bécquer* (2009).

72 Aurora González Roldán, *La poética del llanto en sor Juana Inés de la Cruz* (2009).

73 Luciano Curreri, *Mariposas de Madrid. Los narradores italianos y la guerra civil española* (2009).

74 Francisco Domínguez González, *Huysmans: identidad y género* (2009)

75 María José Osuna Cabezas, *Góngora vindicado: Soledad primera, ilustrada y defendida* (2009).

76 Miguel de Cervantes, *Tragedia de Numancia,* estudio y edición crítica de Alfredo Baras Escolá (2009).

77 Maryse Badiou, *Sombras y marionetas. Tradiciones, mitos y creencias: del pensamiento arcaico al Robot sapiens,* traducción de Adolfo Ayuso y Marta Iguacel, prólogo de Adolfo Ayuso (2009).

78 Belén Quintana Tello, *Las voces del espejo. Texto e imagen en la obra lírica de Luis Antonio de Villena* (2010).

79 Natalia Álvarez Méndez, *Palabras desencadenadas. Aproximación a la teoría literaria postcolonial y a la escritura hispano-negroafricana* (2010).

80 Ángel Longás Miguel, *El grado de doctor. Entre la ciencia y la virtud* (2010).

81 Fermín de los Reyes Gómez, *Las historias literarias españolas. Repertorio bibliográfico (1754-1936)* (2010).

82 M.ª Belén Bueno Petisme, *La Escuela de Arte de Zaragoza. La evolución de su programa docente y la situación de la enseñanza oficial del grabado y las artes gráficas* (2010).

83 Joaquín Fortanet Fernández, *Foucault y Rorty: Presente, resistencia y deserción* (2010).

84 M.ª Carmen Marín Pina (coord.), *Cervantes en el espejo del tiempo* (2010).

85 Guy H. Wood, La caza *de Carlos Saura: un estudio* (2010).

86 Manuela Faccon, *Fortuna de la* Confessio Amantis *en la Península Ibérica: el testimonio portugués* (2010).

87 Carmen Romeo Pemán, Paula Ortiz Álvarez y Gloria Álvarez Roche, *María Zambrano y sor Juana Inés de la Cruz. La pasión por el conocimiento* (2010).

88 Susana Sarfson Gleizer, *Educación musical en Aragón (1900-1950). Legislación, publicaciones y escuela* (2010).

89 Julián Olivares (ed.), *Eros divino. Estudios sobre la poesía religiosa iberoamericana del siglo* XVII (2011).

90 Manuel José Pedraza Gracia, *El conocimiento organizado de un hombre de Trento. La biblioteca de Pedro del Frago, obispo de Huesca, en 1584* (2011).

91 Magda Polo Pujadas, *Filosofía de la música del futuro. Encuentros y desencuentros entre Nietzsche, Wagner y Hanslick* (2011).

92 Begoña López Bueno (ed.), *El Poeta Soledad. Góngora 1609-1615* (2011).

93 Geneviève Champeau, Jean-François Carcelén, Georges Tyras y Fernando Valls (eds.), *Nuevos derroteros de la narrativa española actual. Veinte años de creación* (2011).

94 Gaspar Garrote Bernal, *Tres poemas a nueva luz. Sentidos emergentes en Cristóbal de Castillejo, Juan de la Cruz y Gerardo Diego* (2012).

95 Anne Cayuela (ed.), *Edición y literatura en España (siglos* XVI *y* XVII*)* (2012).

96 José Luis López de Lizaga, *Lenguaje y sistemas sociales. La teoría sociológica de Jürgen Habermas y Niklas Luhmann* (2012).

97 Ángeles Ezama, Marta Marina, Antonio Martín, Rosa Pellicer, Jesús Rubio y Enrique Serrano (coords.), *Aún aprendo. Estudios de Literatura Española* (2012).

98 Alejandro Martínez y Jacobo Henar (coords.), *La postmodernidad ante el espejo.*

99 Esperanza Bermejo Larrea, *Regards sur le* locus horribilis. *Manifestations littéraires sur des espaces hostiles* (2012).

100 Nacho Duque García, *De la soledad a la utopía. Fredric Jameson, intérprete de la cultura postmoderna* (2012).

101 Antonio Astorgano Abajo (coord.), *Vicente Requeno (1743-1811), jesuita y restaurador del mundo grecolatino* (2012).

102 José Luis Calvo Carilla, Carmen Peña Ardid, M.ª Ángeles Naval, Juan Carlos Ara Torralba y Antonio Ansón (eds.), *El relato de la Transición/La Transición como relato* (2013).

103 Ignacio Domingo Baguer, *Para qué han servido los libros* (2013).

104 Leonardo Romero Tobar (ed.), *Temas literarios hispánicos (I)* (2013).

105 David Pérez Chico (coord.), *Perspectivas en la filosofía del lenguaje* (2013).

106 Jesús Ezquerra Gómez, *Un claro laberinto. Lectura de Spinoza* (2014).

107 David Pérez Chico y Alicia García Ruiz (eds.), *Perfeccionismo. Entre la ética política y la autonomía personal* (2014).

108 Alain Bègue y Antonio Pérez Lasheras (coords.), *«Hilaré tu memoria entre las gentes». Estudios de literatura áurea* (2014).

109 Ernest Sosa, *Con pleno conocimiento* (2014).

110 Rosa Martínez González, *Maurice Blanchot: la exigencia política* (2014).

111 Scheherezade Pinilla Cañadas, *Las ciudades intermitentes. El heroísmo de los muchos en Balzac y Galdós* (2014).

112 Leonardo Romero Tobar (ed.), *Temas literarios hispánicos (II)* (2014).

113 María Isabel Yagüe Ferrer, *Jacinto Benavente. Bibliografía general* (2014).

114 Jesús Martínez Baro, *La libertad de Morfeo. Patriotismo y política en los sueños literarios españoles (1808-1814)* (2014).
115 Javier Aguirre, *Dialéctica y filosofía primera. Lectura de la Metafísica de Aristóteles* (2015).
116 María Coduras Bruna, *«Por el nombre se conoce al hombre». Estudios de antroponimia caballeresca* (2015).
117 Antonio Gaspar Galán y J. Fidel Corcuera Manso, *La gramática francesa de Baltasar de Sotomayor (Alcalá de Henares, 1565)* (2015).
118 Alicia Silvestre Miralles, *La traducción bíblica en san Juan de la Cruz. Subida del Monte Carmelo* (2015).
119 Vanessa Puyadas Rupérez, *Cleopatra VII. La creación de una imagen. Representación pública y legitimación política en la Antigüedad* (2016).
120 Antonio Capizzi, *Introducción a Parménides* (2016).
121 Esther Bendahan Cohen, *Sefarad es también Europa. El «otro» en la obra de Albert Cohen* (2016).
122 María Leticia del Toro García, *Experimentación, intertextualidad e historia en la obra de Susan Howe* (2017).
123 Luis María Marina, *De la epopeya a la melancolía. Estudios de poesía portuguesa del siglo XX* (2017).
124 Miguel Espigado, *Reír por no llorar. Identidad y sátira en el fin del milenio* (2017).
125 Manuel Hernández Pérez, *Manga, anime y videojuegos. Narrativa cross-media japonesa* (2017).
126 Arturo Borra, *Poesía como exilio. En los límites de la comunicación* (2017).
127 José Luis Calvo Carilla (ed.), *Expresionistas en España (1914-1939)* (2017).
128 Jean-Marie Lavaud y Éliane Lavaud-Fage, *Rapsodia valleinclaniana. Escritura narrativa y escritura teatral* (2017).
129 Juan Vicente Mayoral, *Thomas S. Kuhn. La búsqueda de la estructura* (2017).
130 Maria Fogler, *Lo otro persistente: lo femenino en la obra de María Zambrano* (2107).
131 Stanley Cavell, *¿Debemos querer decir lo que decimos? Un libro de ensayos* (2017).
132 Elena Cueto Asín, *Guernica en la escena, la página y la pantalla: evento, memoria y patrimonio* (2017).
133 Frédéric Lordon, *Los afectos de la política* (2017).
134 Ernest Sosa, *Una epistemología de virtudes. Creencia apta y conocimiento reflexivo (vol. I)* (2018).
135 Ernest Sosa, *Conocimiento reflexivo. Creencia apta y conocimiento reflexivo (vol. II)* (2018).
136 Antonio Capizzi, *Heráclito y su leyenda. Propuesta de una lectura diferente de los fragmentos* (2018).

137 David García Cames, *La jugada de todos los tiempos. Fútbol, mito y literatura* (2018).

138 Gérard Brey, *Lucha de clases en las tablas. El teatro de la huelga en España entre 1870 y 1923* (2018).

139 Luis Arenas, Ramón del Castillo y Ángel M. Faerna (eds.), *John Dewey: una estética de este mundo* (2018).

140 Manuel Pérez Otero, *Vericuetos de la filosofía de Wittgenstein en torno al lenguaje y el seguimiento de reglas* (2018).

Índice



Marx continúa siendo un potentísimo dispositivo para la lectura de la realidad, una herramienta indispensable para su transformación. Pero para extraer sus virtudes políticas es preciso elegir un Marx de los múltiples que la tradición nos proporciona. De ahí la apuesta de este libro por un Marx coherentemente materialista, superador de ciertas inercias epocales que algunos de sus seguidores convirtieron en doctrina. Marx contra Marx, Marx más allá de Marx, Marx como el mejor antídoto contra toda tentación dogmática y hagiográfica. K. Marx como acontecimiento filosófico a partir del cual el materialismo abandona su condición subterránea, que solo reivindicará para, viejo topo, erosionar los cimientos del sistema.

Juan Manuel Aragüés Estragués es profesor titular de Filosofía en la Universidad de Zaragoza. Ha publicado diversas obras sobre Sartre (*El viaje del Argos. Derivas en los escritos póstumos de J.P. Sartre* Mira, Zaragoza, 1995; *Sartre en la encrucijada* Biblioteca Nueva, Madrid, 2004), Deleuze (*Deleuze* Ediciones del Orto, Madrid, 1998) y diversos aspectos de la filosofía contemporánea (*Líneas de fuga. Filosofía contra la sociedad idiota* FIM, Madrid, 2002; *De la vanguardia al cyborg. Aproximaciones al paradigma posmoderno* Eclipsados, Zaragoza, 2014). Ha traducido el *Mallarmé* de Sartre para Arena Libros y *Los afectos de la política*, de F. Lordon, para Prensas de la Universidad de Zaragoza.



Prensas de la Universidad
Universidad Zaragoza

